قيد مرآة الاصول

معارف عموميه نظارت جليله سنك ٢٨١ نومرو وفى ١ ربيع الاول ١٣١٤ سنه‌سى وفى ٢٩ تموز ١٣١٢ سنه

تاريخلى رخصتنامه سنى حائزدر

هر حقوق و امتيازيله تكرار طبعى مطبعه يه عائد اولديغى جهتله

تقليدينه متجاسر اولنلر قانوناً مسئولدر

در سعادت

سنه ١٣١٣

افادۀ مخصوصه

حضور همايون جناب ملوكانه درس شريفى مقررلرندن درامالى خواجه زاده فضيلتلو الحاج اسماعيل حقى افندى حضرتلرى علم دين و اصول مجتهدلرندن اولان « مرآة الاصول » نام كتاب مستطابى فاتح جامع شريفنده بعد العصر سبق ايدن التى سنه مدت تدريسى اثناسنده « ازميرى » « طرسوسى » « عبد الرزاق » « منهوات مرآة » « تعليقات ودنى » « حامدك » « مصطارى » « تقريرات استاذ » « تلويح » « حسن چلبى » « منقارى زاده » « مفتاح الحصول » « احمد رومى » « انقروى » « منصور قاآنى » « پزدوى » « دررغرر » « شرح منار » « سراج الدين » « سيرامى » وبونلرك امثالى كتب معتبره دن اخذ اولنان ايضاحاتيله تحشيه مثللو ترتيب مقدمات وتقرير قياسات وهر وجهله تسهيلات برله حل مشكلاته صرف مساعى وبذل اهتمام وغيرت ايلمش اولديغى كبى كذلك حاشيۀ طرسوسيدن مأموربه بحثنه قدر ذيلاً علاوه اولنان دخى مشار اليهك منوال مشروح اوزره مقيد آثارندن اولديغى جهتله « اثر المرأ عمره الثانى » فحواسنجه يادكار خير اولمق اميديله اشبو اثر نفيسى عالم مطبوعاته تبرع ايلمسنه مبنى زمان عدل خسروانه لرنده علوم ومعارفك واصل سرمنزل كمال اولديغى مسلم عالميان اولان پادشاه دين پرور وشهريار كمالات كستر غازى سلطان (عبد الحميد) خان ثانى ادام الله سلطنته ما دام تلاوة السبع المثانى افندمز حضرتلرينك دوردلاراى همايونلرى آثار جليله سى جمله جميله متيمنه سندن اولمق اوزره بوكره رعنا بر صورتده ترتيب وتحرير اولنمشدر

مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه
الى الصراط المستقيم شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق
بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم ليخلوا عن المرديات فينجوا عن
عذاب الجحيم ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم واشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم وتنفع
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة
والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق
بسننه الجسيم محمد وآله وصحبه اجمعين على تتميم العميم

والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم ما جاد الغمام بدمعه
على الغميم ونبت القضيم من مهامه القصيم اما بعد فان اولى
ما تقترحه القرائح القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح
الجوارح ما يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان
وهو علم الاصول الذي به تعتلى ذرى الحقائق الاسلامية ومنه
يجتلى عرى الدقائق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام
والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة
مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة ويسقي ذا الغلة لا سيما اصول
الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيداء الاصول لا ورع هين
الحصول شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول وزهدت
في تنقيص شانه السنة الفسول فالاقدام بعدها على تصنيف
في الاصول وترصيف ابواب وفصول كالاعانة بالغرفة حين
الاستعانة باليم والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم
ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع راى
رئيس همام والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام لساغ له
العزم والاقدام وان لم يعجب الحسدة اللئام (بيت) ومن يقفو آثار
الهزبر ينل به * طرائح حمر الوحش اذ هو راتع * ثم اني مع اني بالقصور
معترف ومن بحور نحور النحارير مغترف قد استهواني
الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار واستهامني العثور على مخزونات

سرائر الأخيار ولما أرى اليه سبيلا غير الجمع والترتيب ولما اجد
عليه دليلا سوى النقد والتهذيب فرتبتا ولا عجالة انيق
النظام بل مجلة رتق الانتظام منطوية على زبدة افكار
المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من
فوائد اقتنصتها بسهام النظر الصائب وقلائد من فرائد نظمتها
ايدى الفكر الثاقب ثم القيتها فى زوايا الهجران ونسجت عليها
عناكب النسيان لما انى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد
وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد افضل ديدنهم
الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد وامثل هجيراهم تمزيق
الادم باسنة شداد والسنة حداد قد سلكوا ترهات الضلال
من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون
او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان
الالهام لا كوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام
واظهرها بين ظهرانى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانقياد
وامسيت سهدا فى الاجتهاد وسهرت فى الارتياد فجاءت
بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا
اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا
بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول مشيدا
اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا

١ وهى اللبن الذى يحلب من الغنم ونحوه على طريق لعجلة فشبه متنه بها فى كون الانتفاع به كثيرا

٢ شبه النظر المصيب فى الاصابة بالصياد ونسب السهام الى النظر تخييلا

٣ بتشبيه الفكر بناظم اللئالى كناية وذكر الايدى تخييل والنظم ترشيح ازميرى

٤ وههنا استعارة مكنية وتخييلية وبيانه انه شبه النسيان بالبيوت الخالية فى نفرة الطبع عنها وذلك التشبيه استعارة مكنية واضاف اليه ما هو ملايم المشبه به وهو العناكب اذ الناكب من ملايمات البيوت تخييلا للمكنية آه

٦ فصله عما قبله لكونه جوابا عن السؤال المقدر كانه قيل ما سبب غلبة الحسد والعناد فاجاب بما ترى

٧ اللثام هو ما على فم المرأة من النقاب كانه شبه المجلة بالمرأة المحجوبة فيكون ذكر الوجه تخييلا واللثام ترشيحا ازميرى

٨ عطف على قوله فشمرت ومدح لمتنه حين اخرجه من التسويد الى التبييض وقوله فجاءت بمعنى حصلت بطريق الاستعارة فكونهما سببا للتعيين او جاءت بمعنى صارت بتشبيه المجيئة بالحصول ثم تبعية

لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا * ومن جد
فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا * الهى
كما وفقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *
لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لى الها ممجدا * جزى الله
فى اولاه خيرا بما يسعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغدا * ثم لما احسنت
فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وانست فيها الاشكال
وان لم تصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها *
بكشف نكتها وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها
وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام وفق ما يراد * وتدقيق فى المقام فوق
ما يعتاد * بمعان تتلذذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ
تتلألأ خلال السطور كانها نور على نور كأن الثريا علقت فى جبينه *
وفى انفه الشعرى وفى خده القمر * وسميته (مرآة الاصول فى شرح
مرقاة الوصول) متضرعا الى الله ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا
لنجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف والمرجو
من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار * ويقبل
على اعمال الروية والافتكار لعله يونس من جانب لطور جذوة نار
وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * او
وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح ما يرى
من الخطل * او يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك

يقال احسست الشئ اذا ظننته ووجدته وابصرته وعلمته وجملته قاموس

فاقتباس وجانب الطور هنا عبارة عن سياق شرحه وسباقه يعنى اذا طالع ذلك الشخص الواجد للقصور على وجه التكرار والدقة يرى العلم الحق كقطعة من النار فى الظهور

الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان لئن ادركت فى نظمى فتوراً * ووهناً فى بيانى للمعانى * فلا تنسب بنقصى ان رقصى * على مقدار تنشيط الزمان * وها انا اشرع فى شرح الكتاب مستعيناً بالملك الوهاب وهو الملجأ فى كل باب واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامداً) الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامداً حال اخرى اما عن ذى الحال الاولى وضميرها على الترادف والتداخل والاول اوفق والمعنى متبركاً باسم الله ابتدئ الكتاب حامداً آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعاراً بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر فى العرف ممتداً من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتداً لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآنى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد

بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفاً وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصلياً) عطف على حامداً (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ابهمه للتعظيم «قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات» (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسناً (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب

لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه (ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى متزينة (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل

ذكر الالفاظ التى فيها اشارة الى المقصود فى اول الخطبة براعة الاستهلال ... وانما ذكر اللام فى المفعول له لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به
مفتاح

٣ حاصل جواب عن المعارضة بمنع الملازمة وعن المنع اثبات الممنوع بابطال السند

٤ اى باعتبار ملاحظة مطابقة الخبر للمبتدأ ولو ذكر المبتدأ مذكرا فيرد عليه ان المطابقة منتف
تقرير استاد

٦ جواب عن التوهم بان تفسير مدخولة بالمعيبة غير صحيح لانه مأخوذ من الدخول فاجاب بانه ليس بمأخوذ من الدخول بل من الدخل فيصح التفسير
تقرير

(لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجلة (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متقنا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى التعمية والالغاز (وفحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى المجلة (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
(شعر) فمن يبغ اسباب العلى فليصل بها فتلك الى نيل العلى خير سلم
(راسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية

من كنز الهداية) حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد
من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل
والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت في
تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (في البداية والنهاية) متعلق
بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب)
تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى في تفسير
قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع
اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت)
وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره (انيب)
ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اوردت في هذه
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان
والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين
والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق
واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع
والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية
والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها
شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة)
اى هذه مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته
فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها

ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك
ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند
الطالب وموضوعه الذى يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب
والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه
اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في
تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم
بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال
(اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى لفقه الذى
به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى
فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم
تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه
لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل
(علم) اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك
القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول
وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها واصول
وقواعد وادراكها فيدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله
(يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام
الشرعيتين) اى المنسوبين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرأن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها) اى لتلك الاحوال (دخلاً فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصوراً اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد بها هنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا اوعند التعارض وباعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة

والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيدا اوالوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها معتبرة فى كبرى الاقترانى وملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى سواء كانت محمولات واجزية لها اواوصافا وقيودا فيها وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك اونشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وباحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة للزنا وثمانين سوطاً للشرب اوالقذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا اوعقوبة

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان
المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها
منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر فى عدد
يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى
يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها
على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم
بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان
المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق
حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها
مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم
ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما
صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول
عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول
ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها
كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع
كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد
بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على سائر البحث

كوجوب الصلوة مثلا ودليله اقيموا الصلوة ومن احوالها كونها امرا مطلقا وهو يفيد الوجوب

عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما
المعتبرة فى كلية القواعد بخلاف المعهود والمتعارف وكفى
بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا
بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة
فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل
الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب
الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها
(والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقبى فشرع فى الاضافى
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف
كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة
وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار ان الاضافة
ان كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شىء باعتبار
معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه
تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا
فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها
بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو
مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه
وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس

مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما بين بعدها اعنى مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا او لامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها احكام ما تنتفع به او تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا

تعريف الفقه المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لا يبحث فى الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب وكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل

١ بتعلق التصور بها ايضا لكن مراد الشارح تصديق بقرينة الوقوع فى تعريف الفقه

٢ اى الاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالحكم آه

٤ انه عطف على النظرية يكون من قبيل عطف الخاص على العام والظاهر انه معطوف على كوجوب الايمان

٥ ولو تعلق بها لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية

الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريفى اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق او فى الوجود فان المباين للشىء اذا قام به مساويا له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق

وَالمساوى له فى الوجود وماسوى ذلك اعراض غريبة لا يُبحث
عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم
اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى ومقيدا بعرض
ذاتى نحو الدليل المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا
نحو الامر يفيد الوجوب ومقيدا نحو الامر المقارن بقرينة
الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتى له اما مطلقا نحو
الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد
الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا
او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب
الحكم مقيدا وعلى هذا القياس فى السنة والاجماع والقياس
اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل
انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام
فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها
الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض
الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل
بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال
الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث
الاثبات ولم يعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار

والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يُثبت بها
الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث
تُثبت بالادلة السمعية (لا ما اختاره صاحب الاحكام) خصه
بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك
لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة
بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وراجعة
فى الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها
عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم
انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها
واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها
موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان
المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام
وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف
واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته
وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى
الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم
والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا
رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض

اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف
الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع
احدهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام
انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام
لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح
واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل
في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان
جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل
من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد
بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده
ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبها المنافي
للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة
واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه
لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع
او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع
وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور
المتعددة اذا اشتركت في جامع كان الموضوع في الحقيقة
ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات

اي الرجح الذي سبق فهو معادمر بسبق الاحكام على الادلة لكونها مقصودة بالذات

اي على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المبحوث عنها الى الاضافة المخصوصة

موضوع العلم بمنزلة المادة وهو مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل وهو البحث عن الاعراض الذاتية بمعنى حملها على موضوع العلم

لان المحمولات جميع مسائل هذا الفن تتحد بالجنس وهو الاضافة المخصوصة والاحوال الذاتية التي تقدم بيانها نوع من ذلك الجنس وعن المضاف نوع آخر منه ازهري

فجامع ذاتي كالسطح والخط والجسم التعليمي للهندسة فانها مشاركة في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات تلويح

قوله او عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والاركان في العناصر الاربعة والامزجة وغيرها ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في هذا العلم تلويح

المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس
والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال
وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسي
البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء
على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا
انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها
الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما
الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد
والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي
الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط
والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو
ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبارها
بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم
العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك
الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن
الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على
انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلاف الموجب

لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع
وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتيه وقد تقرر فى موضعه
ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سبباً لتعدد
العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هنا تحقيق كلام صاحب
التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل
منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين
الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة
ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل
ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى
علة غائية ايضاً فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة
لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزام استكماله بالغير
لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض
اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام)
الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها
للسعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل
ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم
الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط
افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولولاهما لافلهذا
احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة

من الادلة التفصيلية (فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن
احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر (المقصود)
اى فى الفن ومن الكتاب لا المقصود من الفن وفى الكتاب لان
الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول
المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام
(وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصد الاول
فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى وغيره والوحى
اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد
فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة
بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب
والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر عمل
بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام * دع
ما يريبك الى ما لا يريبك * والقرعة لتطييب القلب بالسنة
او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث وبقوله
عليه الصلوة والسلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله عليه السلام * خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة
مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن

(الاول في) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلاً من الكتاب والقرأن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرأن بدونها في زمن النبي عليه الصلوة والسلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرأن عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان بقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرأنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرأن شرعا حتى يجري عليه احكام القرأن

واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرأن اية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية نعم لا يعطى حكم القرأن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحت ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي

بعدما وافق الفقهاء فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرأن يثبت به العلم قطعاً فان مادون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرأن قرأن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرأن حقيقة وحكما لا عرفاً وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرأن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل (وهو) اى الكتاب المرادف للقرأن فى العرف (النظم) وهو الموضوع لمعنى مفرداً كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة فى التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره (المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ما سوى القرأن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف

ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات والآحاد كما اختص بمصحف أبى نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى الكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (ليس بقرأن) لانه مما يتوفر الدواعى على نقوله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضى بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرأنا قطعاً (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرأنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرأنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (وقيل) يشترط (فى الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرأن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه

التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضاً من القرأن كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطاً فى كون المنقول قرأناً ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرأن) من اكفار جاحده وجواز قراءته فى الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرأناً او خبراً ورد بياناً للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضاً الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبّر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرأن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال

الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبراً من النبى عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه * ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرأن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرأن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرأنية ما كونه قرأناً ضرورى والا فالقول به اثبات لقرأنية ما عدم كونه قرأناً ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولاً (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون

بقرأنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرأن الآن متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرأن أُنزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعدّ صاحب كل منهما مأوّلا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح

صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرأن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرأن وهو عينه على التحقيق وجزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرأن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول

وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك

فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول

فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله

يلزم عدم فرضية قراءة القرأن في الصلوة قلنا لا نسلم ان

جوازها متعلق بقراءة القرأن المحدود بل هو متعلق بمعناه

والامام حمل قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرأن * على

وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر

الاسلام في شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابي

حنيفة الى قولهما رحمهما الله قال وهو الاصح (قوله) اي

للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان

علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويجسم ثمره اما

الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة

الاعتبارات من اول وضع الواضع الى اخر فهم السامع فان

اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع

الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم

استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة

اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان

الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه

التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال

اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع

الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما

لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم

وغيرها لان فيه التعرض بما يجب تركه وترك التعرض بما يجب

ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها

واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضها للموضوع وهو

لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع

في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما تحصل بهما

لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من

تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات

الا الثاني فانه مثمن كما سيأتي التقسيم (الاول) حاصل

(باعتبار وضعه) اي اللفظ (له) اي للمعنى قدمه لان السابق

في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اي

الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة

لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على

الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك

بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان

موضوعا لكثير بوضع كثير فهو (المشترك) وان كان موضوعا

لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لا لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي يرجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام. ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعاً نوعياً وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعداً وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها النقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالته) اي اللفظ (عليه) اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحاً وخفاء)

اي من جهتهما (وهو) اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاماً خاصة بها كما سنبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص ولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والا فهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفي) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان بيانه مرجواً فهو (المجمل) والا فهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اي اللفظ (فيه) اي المعنى (وهو) اي الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة) والا فهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده (فهو الصريح) وان استتر (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اي باللفظ (عليه) اي المعنى (وهو)

ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقاً
له فهو (الدال بعبارته) والا فهو الدال (باشارته) فان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالته)
والا فهو الدال (باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء
وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل
من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين
الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات
لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا
المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى
المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد
هذه الاقسام (امور) لم يقل اقساما لانها لا تصلح للاقسامية
للفظ كما لا يخفى (تشتمل الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام
السابقة (وهي) ايضا اربعة الاول (معرفة مآخذها) اى
معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ
من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا
الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى
في المطولات (و) الثاني معرفة (معانيها) اى في حقائقها
الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة

(ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع
معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم
قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام
العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر
فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان
اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع
وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء
واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولاشتراكها
بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية
واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة
في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين
وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة
فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا
شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير
الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي او اعتباري
فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام
(على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا
او جنسا فيدخل فيه التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك

لفظاً ويخرج العامُ والجمعُ المنكرُ فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لايتأتى في الفعل والحرف (عين) اى مُعيّنٌ مشخصٌ لايقبلُ الاشتراكَ اصلاً (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشتركَ بين الافراد في الجملة (كرجلٍ ومائةٍ) اوْرَدَ مثالين اشارةً الى ان اسماءَ العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنسٌ) ان كثُرَ شُيوعُه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثرُ شيوعاً من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفاً للقوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى اثرُ الخاص الثابتُ به (انه) اى الخاصَ (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفياً يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعاً) اى على وجه يقطع الاحتمالَ الناشئ عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باقٍ حتى لو انقطع ايضاً يصير اللفظ مفسراً فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل وبيان تفسير لانه اما لِاِثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بيّنٌ

فيؤدي الى اثبات الثابت وازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهماً يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهماً وانما الابهام بحسب العوارض فمنشأ الشبهة الغفلةُ عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعيةَ الخاص اراد ان يُفرِع عليه فروعاً فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعاً (جُعِلَ الخلع طلاقاً لا فسخاً) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان عُلِم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعدما اعتُبِر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون بمعنى الفسخ كما رُوِيَ عن الشافعي لان فيه ابطالاً لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر (و) لنا ايضاً (صح طلاق المختلفة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به * اى لا اثم على الرجل فيما اَخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بياناً لنوعيه اعني بما لـ

وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء ففي تعليق الفاء باول الكلام يجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لنا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها لا التي تزوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم * فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال للعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى * لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة * دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية التي نحن فيها على ما حملناها عليه (و) لنا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (في اية التربص) وهي قوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء * وقد اولها الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو

الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر
والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة ببقية
ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر
ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت
بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل
قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض
وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا
لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة جيئت تماما
ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام
في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه
فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل
على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء
فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على
الاصل فقال (ومحللية الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم
حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها
الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا
فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم
الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى

وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل
والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها
لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم
ترك العمل بقوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * لان حتى خاص
في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها
فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما
يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية
عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث
لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف
لا يكلمه في رجب حتى يستشيره ايا فاستشاره قبل رجب لغت حتى
لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم
محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم
ما ذكر بل (باشارة حديث العسيلة) روي ان امرأة رفاعة قالت
لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا
فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت
الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين
ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي واشارة الى كونه محللا

لانه عليه السلام غيّا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الأولى
بالذوق فاذا وُجِد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت
العود اذ لا واسطة وهو حِلٌّ حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت
بالسبب السابق فيُسنَد الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين
حتى فى الاية وحتى فى الحديث (و) باشارة حديث (اللعن)
وهو قوله عليه السلام * لعن الله المحلِّل والمحلَّل له * فانه عبارة
من ذمهما واثبات خساسة لهما لانه ما بعث لعاناً واشارة
الى انه مثبت للحل لان المحلِّل من يُثبِته وهو وان كان مدلول
اللفظ لكن الكلام لم يُسَق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية
اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب
فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثانى حكم (ما دون)
الطلقات (الثلث بدلالة) الحديث (الثانى) فانه لما افاد
باشارة كون الزوج الثانى هادماً للحرمة الغليظة افاد كونه
هادماً للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل
فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه
الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة
الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل
اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه
من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعاً اقتضى

ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير
الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث
وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل
به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول
الزوج الثانى شرطاً فى محليته (بعبارة) الحديث (الاول)
بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سبق لافادة اشتراط دخوله
فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا
الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على
مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على
مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق * واما
ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية
بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها
لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه
حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه
اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك
لانا لا نسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية
فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين
لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب

خلافاً لسعيد بن المسيب فان مجرد النكاح كاف عنده بلا وطئ استدلالا بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره

والضاربُ في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارنِ
بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث
على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق
باطلاقِ قوله تعالى جزاءً لا بقوله فاقطعوا) قال الامام فخر
الاسلام قال الشافعي القطعُ لفظ خاص لمعنىً مخصوصٍ
فانّى يكون ابطالُ عصمةِ المال عملاً به فقد وقعتم في الذى
ابيتُمْ والجواب ان ذلك ثبت بنصٍ مقرونٍ به عندنا وهو جزاءً
بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة
فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية
الى الجزاء واقعةً على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه
وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج
في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام
* لا غُرْمَ على السارق بعد ما قُطِعَتْ يمينُهُ * اذ اثبات حكمٍ
سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص
جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون
بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو
الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم
فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه

بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به
قوله تعالى جزاء كان هذا كلاماً آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود
تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل
(ومنه) اى من الخاص (الامر) قدمه على النهي لان المطلوب
به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة
ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب
كُنْ على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما
على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام
وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ) احتراز عن
نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
(الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست
بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ولم يقل يطلب به لئلا يفهم
منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة
في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم
والساهي والحاكي (جزما) خرج به الصيغ المستعملة في
الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي (بوضعه)
حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل
اطلبُ منك الفعلَ (استعلاءً) متعلق بطلب اى طلب به

على جهة عدّ الطالب نفسه عالياً وان لم يكن في الواقع كذلك
خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي
فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول
الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى
سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى
تشيرون او تشاورون او لاظهار التواضع لهم لغاية دهشته
من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل
لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم
بالصيغ فلا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا
يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول
لا يبقى لقوله افعل معنى معتد به لانه هو المقول الثاني انه
ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان
صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا
وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع لان صيغة
افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز
ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي
وشيء منها لا تسمى امراً وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ
المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها

العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد
الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل
مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن
كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون
مشتقاً من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس
للامر من لغة العرب كفُعِل يُفعَل لكل ما بني للمفعول من الفعلين
(ويختص مراده) اي المراد بالامر بمعنى أ م ر (وهو) اي ذلك المراد
هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما في
الكتاب فقوله تعالى * فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم * فان المفهوم منه التهديد على
مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث
فقوله عليه الصلوة والسلام * لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك * وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق
بيختص اي تقتصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها
الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اي بذلك المراد يعني
يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها
واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول

بقوله (للنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله (والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لاثباتها بالقياس والترجيح بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مامورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب

لفظا او معنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول للوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب ومن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امرى * فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمامور به * لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وايضا المندوب

لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر
الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم
من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص
الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها) اي اثر الصيغة المطلقة
عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة
وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها
لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه
الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض
اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه
المتيقن اباحته (و) لا يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب
اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان
كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
يتبين المراد فلا توقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال
وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين
الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك
بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص
به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه فثبت
اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية

اي لا مانع من حملها على معنى الايجاب

المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اي التحريم ولو للوصل
متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر
للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف
امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة
لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا
فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد
بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة
اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في
غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما
بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما
علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر
المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة
دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد
تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض
ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة
مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة
المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره
فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم

وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا) يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد

اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم * فتنازعتم في الامر * اتعجبين من امر الله * وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختار الامدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح

وايضاً قد استدل على كونه مجازاً بصحة النفى مثل ما أمرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا وصوموا مجازاً فدل كلامه على ان الخلاف فى امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك لا ينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازاً فى معنى يستلزم كون الصيغة ايضاً مجازاً فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازاً حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى ا م ر على ما صرح به الشراح واحدها هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز

هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازاً حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندباً ولا اباحة بل شيئاً آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً اومساوياً للقطع بانها الطلب

الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلاً بل معناه انها
تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما
يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل
قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في
حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر
لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد
او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب
الفعل جزماً في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل
قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح
كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته
منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد
يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا
هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في
الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل
والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم
ان كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر

ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل
المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب قلنا
لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في
الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا
اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا
فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ)
ذلك الوجوب (حتى بقي الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان
نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتي ان شاء
الله تعالى (فلا مجاز) في الجواز (ايضا) اي كما لا حقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي
لانتفاء الاستعمال وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على
اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة بسواء وقت بوقت او علق بشرط
او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق هنا

هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر
(لا يقتضي التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد
اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده
فيتلازمان في مثل صلّوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد
في زمان واحد فيفترقان في مثل طلّقي نفسك لجواز ان يقصد
العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه
العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر
التكرار وقد يذكر العموم ايضاً نظراً الى تغاير المفهومين
وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد
بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما
الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه
يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرّف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه
ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار
فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار
من الامر بالحج حيث قال أكلّ عام يا رسول الله حين قال عليه
السلام * يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا *
لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين

وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً
فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز
ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكرراً بتكرر سببه كالصلوة
والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان
السبب مما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني
هو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقاً مرة او اكثر لما مر من
سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضرباً او افعل
ضرباً مثلاً لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق
والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة
وسيأتي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه
لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقاً بشرط كقوله تعالى * وان
كنتم جنباً فاطهروا * او مقيداً بثبوت وصف كقوله تعالى
* اقم الصلوة لدلوك الشمس * قيد الامر بالصلوة بتحقق
وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر والمعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء
العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار

فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب والى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم وآخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا)

اى سواء علق بشرط او قيد بوصف ولا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو واحد فى ما يعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كمال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين فى طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم لكنه لا ينافى احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق

يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضاً
واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون
ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق
وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الآخر الثالث
انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين
وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم انه تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلقاً للفظ ولهذا قالوا اذا قرن
بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد
ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض
عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون
اقترانه به تغييراً بل يكون تقريراً وجوابه انه ليس المراد بكون
الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل
العربية بل انه يستعمل عرفاً في الجنس من حيث تحققه في ضمن
الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده
ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل
على ازيد منه صار موجبه عرفاً فمتى اقتصر المتكلم على المصدر
علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه

اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله
مطلقاً للفظ اي للفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال
المحمول على معناه اللغوي (وكذا) اي كالامر في عدم اقتضائه
للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) اي على المصدر
قيد به احترازاً عن اسم فاعل جعل علماً كالحارث والقاسم فان
الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا الالتفات الذهن
فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت
بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال
ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه
لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند
الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد
واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة
بالاجماع وبالسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القرآت تفسر بعضها بعضاً
فلا يكون اليسرى او الاعم مراداً ضرورة فقول الشافعي ان
الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون
ضعيفاً قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل
المطلق على المقيد اتفاقاً اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق

على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحتمل فى مثل هذه الصورة (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقاً وعلى الثانى موقتاً واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر بالزكوة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى * ما منعك الا تسجد اذ امرتك * حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع

بانه لا دلالة لقوله تعالى * اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا * على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف الجمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فما لا يحتاج الى القرينة هو الاول وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثانى والثالث تناقضاً والاول تكراراً واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه واقول ان اريد الاطلاق لفظاً فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافاً لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما

ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف وعلى التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه (او لعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف فالمعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال (وهو) اي ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اي المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط للاداء) اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى

من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا النعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اي لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء)

من الوقت لاكله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي
الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في
الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير المسبب
فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب
بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على
التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار
اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين
والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد
عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا
الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين
للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا
للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها)
اي المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت
له (قلنا هو) اي السبب في حق القضاء (الكل) اي كل الوقت
(ثم) اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اي ذلك
الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا
للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن
اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا
لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف

في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء
لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا
لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اي
السببية (فيه) اي في الجزء الذي وليه الشروع (والا) اي وان لم
يله الشروع (تنتقل) اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك
الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم
فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض
والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور
الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه
كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع ما بعده) اي
ما بعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما
اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع
في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب
هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء
لا قضاء واما لما سيأتي ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس
كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون
بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال
ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال ولجابوا عنه

بانه انما يؤدى اليه لوكان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء
اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء
فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء
غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان
القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة
الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة
التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون
مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال فى
الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير
واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا
فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون
بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة
الآلات الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار
ما ذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى
الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء
ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك

(فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت
فيه يجب عليهم القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال
الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان
المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد
العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى
لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا
القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء
وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى
الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمهما الله تعالى
واما وجه الخلاف فى الثانى فهو وجوب الاداء فى العبادات
البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى
اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر
الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول
بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع
تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى
الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما يتقرر عليه
السببية فقال (ويتوقف تقررها) اى تقرر السببية
(فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع

ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها في الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التادية) اى تادية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر في) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا

فلا يقضى العصر في واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (ويفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا لا يؤدى ناقصا (لا عصر بدئ به في) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر بدئ به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لا يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس)

اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى
هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من
العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب
عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس
(مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة
فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد
عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض
مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة
بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى
الغروب خروجا عنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة
(قبل النهى) عن الصلوة فى الاوقات الثلثة صرح به الامام
الطحاوى فى معانى الآثار (ونقض) ما فهم من قولنا
ويتبعهما التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
(بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود
منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا
مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على
مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب
وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله

(للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك
ان الآتى بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو
معنى اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارى
على الكمال كما فى الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل
لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه
الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع
النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه
لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا
(وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء
ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه (بل كل)
اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من
الصلوة يلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب
وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان
دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد
فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه
الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف
العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا
ويتبعهما التادية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان
الاهل فى الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا

(لا يقتضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص وقد
وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه
كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه
ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت) يعنى انا لا نسلم ان لا عدم
قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست
مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب
كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من
التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى
مسببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا فى الانتقال
الى الكل) يعنى ان البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية
آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف
ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت
تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل
الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم
ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا
انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق
حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل
الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب نفس

الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى
ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب
بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده
بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء
لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه
فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء
فى الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى
والجبائى من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون
من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفى الاول
موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين
الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة فى
اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى
على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة

فى هذا الوقت اما فى اوله او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولهذا قلت (المتوجه عندما) اى آخر وقت (يسع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا تزيد عليه (او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن

ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لانه ما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكليف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة منفردا فى وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك

العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الى اخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينتفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء

وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (معيار له) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان لا اظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة

اما شرطيته وسببيته فستظهران مما سيأتي واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه
شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة
والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل
فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه (الظاهر
الاية) السابقة اعني قوله * فمن شهد منكم الشهر فليصمه *
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على
سببية الايام (و) لظاهر (الحديث) وهو قوله عليه
الصلوة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر
بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولنا) اى لسببية الشهر
مطلقا (جاز النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر رمضان
ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية
على السبب (و) لنا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها)
اى من صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنونه (الى العيد)
ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق
الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب
على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه
الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود
الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب

لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه
فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا) اى في
الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا وان لم يصلح
للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما
بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها
بل انما لم تجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه
ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون
الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر
يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين
الفرق بينه وبين الظرف بقوله (و) الجزء (الاول هنا)
اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله
باداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام
بيانه وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء
المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم
هذا القسم (نفي صحة الغير) اى غير ما وجب في ذلك
الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى التعيين
في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفي

والعدم اى فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى مطلق الصوم (و) مع (الخطاء في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوى واجباً آخر) استثناء من قوله والخطاء في الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعاً للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعاً فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون

(في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقاً وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعيّنه يغنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقاً لله تعالى مستحقاً على الفاعل كمن استأجر خياطاً ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبراً) اى اذا

لم يشترط النية يكون الفعل جبراً فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعى رفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضاً عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضاً او نفلاً منها احترازاً عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجباً آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعاً بطل ولما لم يكن لازماً بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد

ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفساداً ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصل فى وقت لا يحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديراً) كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئاً من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديراً وايضاً للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديراً (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات

فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد
بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية فى الاكثر يقدر وجودها
فيه ايضاً فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء
النية اصلاً ثم لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع
فى الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اى
للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه
لما عرف انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا بل (بمعنى
فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب)
ايضاً (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين
(نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب
(فبالنذر) قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل
ما اوجبه الله تعالى مضافاً الى الوقت كالزكوة وصدقة
الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافاً اليه فكما ان فى الزكوة
نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول
تيسيراً فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء
بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه)
اى هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه)
اى على الوقت لانه لما كان سبباً لوجوب الاداء جاز تقديمه
عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب

(واما) ذلك الوقت (معيار له) للمؤدى هذا شروع فى بيان
النوع الرابع من الموقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته
كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف)
فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما
نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الوقت (سنة
نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى
السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل
لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية
الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم
مريداً لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته
(فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية
اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف
بمطلق الاسم (و) مع (الخطاء) فى الوصف بان نوى
النفل لا واجباً آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و)
يؤدى ايضاً مع (نية قبل الزوال) كما فى رمضان
(واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع
الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و
صوم (القضاء) فان وقت كل منها معيار للصوم وهو

ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا سبب لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لا ما روى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رح يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون

كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى الجهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى الجهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية (فأثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى بطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج المأتى بعد العام الاول اداء نظرا الى الجهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج المأتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا

انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى تترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجح (الظرفية) نظراً الى ظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعاً (فجوزه) اى التاخير لكن لا مطلقاً (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد رحمه الله من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعاً يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل

فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولاً فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانياً فلان كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحاً او مندوباً اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغوا الوصف) اى يجعل

نية النفل منه لغواً (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذ لا نية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة)

لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لا نسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فى كل ما يعجز واذنهم

يعنى فى حق القادر بالاختيار تحقيقاً وفى حق العاجز تقديراً فاذا كان كذلك وجد الاختيار من القادر تقديراً

بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحاً كما في شرب
ماء السقاية فقام تنبههم مقام نيته كالوامرهم بذلك
نصاً وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة
كما لو وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر
وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا
البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول
(اداء) لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة
على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد فساد
الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما
يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا
كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت
حيث قال (وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر)
ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سبباً لوجوب
الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء
كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما سلم بدون
وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة
سواء كان امراً صريحاً نحو اقيموا الصلوة او ما هو في معناه

نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو
الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور
فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه
بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به
كان العبادة حق لله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا
فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت
بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان
المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر
الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على
قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله
في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما
موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض
في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير
ان يكون مختاراً للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل
بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجباً ومأموراً به واداء
وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو
تسليم مثله) اي مثل الواجب بالامر المعنى الثاني فيدخل
فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن

الشرطَ وجوبُ الاداء فى الجملة لعموم دليله و فواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر وظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلَّم مثلاً للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدوراً له (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء والقضاء (فى الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى * فاذا قضيتم مناسككم * اى اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد

لو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحقٍ ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا فى الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعنى ان الفائت عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد (فان قيل) الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون

سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما فى) قضاء (الصوم المكتوب (و) ما فى قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) فى الذمة بعد خروج الوقت اما ما فى الصوم فقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما ما فى الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام * من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * اى وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضمائر فى نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز

لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا فى ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم

فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقضى
صوماً مقصوداً فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد
موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء
الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض
مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (في رمضان) متعلق
بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه)
اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معاً يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم
الشهر حكماً صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة
(لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم
لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم
(الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصوداً بالنذر
الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان
انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال
الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة
والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم
الشهر حكماً كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال
ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت

احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوماً
مقصوداً وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف
الوقت لان شرف الوقت بعدما زال لا يدرك الا بوقت
يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته
فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال
الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (باخر) اى بسبب آخر غير سبب
الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى
النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض
والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر
وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول
ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل
من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد
الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سنبين
ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال
الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعاً بجميع الاوصاف
المشروعة واجبات كانت وسنناً مؤكدة قيل التحقيق ان
كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا
فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفرداً كاملة

لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيرها
وسيجيء انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة) يعنى صلوة شرع
فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان
والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع
الزائدة هذا مثال للاداء الكامل فى حقوق الله تعالى وقوله
(ورد غير المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال
الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من
حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (او) محض
(قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه
اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى
المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه
اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف
الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء
كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام
ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله بعد (فراغ الامام) اداء
باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له
احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل
الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية
الاقامة) تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا

لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم
التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد الامهار)
فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه
المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم
وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة
(على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك
العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهى)
اى لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه
لو كان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض
بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا
صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه (بالصوم) هذا مثال
من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله
(وضمان المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او
بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة
(كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل
بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل
بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان
قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت
فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء

بالجماعة او منفرداً اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهنا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور

فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى * ودية مسلمة الى اهله * من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص ودلالته قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى * وعلى الذين

يُطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسّره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللاً به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعراً بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظراً الى الاحتمال الاول احتياطاً فى باب العبادة لا عملاً بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (والقيمة) اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلاً لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه

وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييباً للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلاً من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لا بناءً على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولا سبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداءً لا قضاءً قلنا انما يكون اداءً اذا وجب به ابتداءً لا خلفاً عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفاً عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيراً للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز

قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق (او دلالته) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر ولكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير

الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل) لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع) فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوات يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين

يكون تسليم عبدٍ وَسَطٍ اداءً وتسليم قيمته قضاءً حقيقةً لكونها
مثلَ الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة
الاصالة بناءً على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا
بتعيينه ولاتعيين الا بالتقوّم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه
ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه خَلَفٌ عنها (ولابدله
اى للمأموربه (من الحسن) لابمعنى كونه صفة الكمال كالعلم
اوموافقا للغرض كالعدل اوملايماً للطبع كالحلاوة وبالجملة
كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان
ذلك يُدرَك بالعقل وَرَدَبه الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى
كونه) اى المأموربه (متعلق المدح) عاجلا فى الدنيا (و
متعلقَ (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق
فاعله فى حكم الله تعالى المدحَ والثواب فان هذا هو محل النزاع
قال (الاشاعرة هو) اى الحُسْن بهذا المعنى (موجَبُ الامر)
اى اثره الثابت به فالفعل اُمِربه فحَسُن لا انه حَسُن فاُمِربه
(والحاكم به) اى بالحسن والموجِب له هو الشرع ولادخل للعقل
فيه (و) انما العقل آلة لفهم (الخطاب) الشرعى (ومنا)
اى من الحنفية (مَن وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى
(و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه
ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حَسُن فاُمِربه

على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجِب له
(العقل) بمعنى انه يقتضى المأموربه شرعاً وان لم يَرِدْ كما انهم
يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علواكبيراً (و)
لادخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبيّن) للحسن (فى البعض)
الذي لايدرك العقل فيه الحسن ابتداءً فانه ربما يظهر انه مقتضى
العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما فى وظائف العبادات وكما فى وجوب صوم آخر رمضان
ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير
من مشايخ العراق (مَن وافقهم) لامطلقا بل (فى ايجاب المعرفة)
فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا
بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله)
اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقاً
بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل
العبادات والعدل والاحسان (موجَبه) اى الحسن اثر
الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضاً بل (فى غيره)
اى فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل
من المذاهب مسطورة فى المطولات فلاحاجة الى ايرادها

قال فى الميزان ان للعقل حظاً فى معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل
وموجبا لما لم يعرف به

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم
اوغيره (لحكمة الأمر) فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن
قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * واعلم ان
افادة ماذكرههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأموربه
بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الإشكال فلا علينا ان نطوى
عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع)
كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب
بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة
(قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن
الصدق النافع (او به) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه
(فى) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما
تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأموربه
وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى فى مباحث النهى
ان شاء الله تعالى (فالمأموربه) اى اذا كان الحسن مدلول
الامر مطلقا لا موجبه فالمأموربه (اما حسن لحسن فى نفسه)
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء لعينه
اولجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى
غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى

فى نفسه هو الحسن لا لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه
صاحب التنقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره
(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام
ما فيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل
سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى
دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه
سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف
مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما فى الصلوة
ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف
اوانفعال لا اختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به
(كالتصديق) فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه
فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وحاصله الاذعان
والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة
توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم
وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار
جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى
انه لا يحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار
المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء
احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله)

اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط
حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس للسان
مدخل فيه وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك متمكنه
من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مومنا ولو عند الله تعالى
لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار
على الاقرار والانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار
بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى
عليه فيكفى فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط
بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته
فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى
الاول بقوله (لكنها دونه) اى الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست
ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه
عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة
مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه
وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل
اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله
لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)
اى الصلوة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار
(بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه

لكن لا حقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته
حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه
مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر
النفس الامارة بالسوء التى هى عدى اعداء الانسان زجرا
لها عن ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست
بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت
بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج)
فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة
زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط
لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت
بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى
الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق
للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى
الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه
لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع
الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من
الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة

وعبادةً خالصةً بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنةً لحسنٍ
فى نفسها شبيهةً بالحسن لحسنٍ فى غيره بدون العكس وانما
قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف
المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة
والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل
(وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما
(عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروض ما يسقطه)
مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه) احتراز عن
الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط اذ كان
ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه
لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت
ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن ما ثبت
بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم
قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت
لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب دائها بالامر فان الخطاب يتوجه

عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها
اذا حاضت ونفست فى آخر الجزء كما سبق فى مباحث المقيد
بالوقت (واما) حسن لحسن (فى غيره فاما ان يتأدى) اى ذلك
الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد)
فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد
وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة)
فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى
الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن
(وهذا الضرب) من الحسن لحسنٍ فى غيره (شبيه بالاول)
اى الحسن لحسن فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة
الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن لمعنى
فى نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال فى صلوة الجنازة
فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا
قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى
حكم العدم بخلاف فيما ثمه (او لا يتأدى) ذلك الغير (بها) اى
بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه فى ذاته
تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة
(والسعى) الى الجمعة فانه فى نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة

الى اداء الجمعة ثم الصلوة لايتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع الباغين (ولو بغى) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن فى نفسه او غيره (يقتضى الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من القسم (الاول) وهو الحسن لحسن فى نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات

ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم فى الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء) نفسه (لوجوده)

اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطاً للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبري) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقاً بل حالئذ (وهي) اى القدرة (نوعان) النوع الاول ادنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالباً (ويسمى) هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقاً) بدنيا كان اومالياً وحسنا لنفسه اولغيره (ولذا) اى ولكونه شرطاً لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء

من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقاً وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق اونقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوباً فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن خلف على مس السماء اوتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب) وهي (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سبباً للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة واما ضعف الجواب الثانى فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس

الوجوب وليس القدرة شرطاً له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلاً ولنا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسراً) اعترض عليه اولاً بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شئ وثانياً بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسراً بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكاً ويداً وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل اداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت

بحراً ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر عسراً انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسراً وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسراً فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيراً او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطاً لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء (والتمكن من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اى بقاء القدرة بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور

المراد بدوام القدرة الميسرة تجدد امثالها اذ هي عرض لا يتحقق — القردى

بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنه مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى لذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوت والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة

له بقوله (فلا تبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها لما وجبت بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط

الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى فان قيل فينبغى ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك فى الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا

منهما ما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها وملك نصابا بليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف بان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى

الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر وفهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اي المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل اخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء

يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه
او مجاور واما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما
ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف
زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى لمقتضى وهو الحسن
كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء
الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى
عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا
لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير
الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل
طواف المحدث فانه جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا
المامور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها واما الكراهة فى
التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر
بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه
وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا
(ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر
لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد
الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز
اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء

مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب
بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء
فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام
الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) المأمور به (ليست
شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الامر امتثال
المأمور به شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف
فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة
بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا
لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان
لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول
بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام
ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله
تعالى وامر غيره لكن لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى
عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر
مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها
للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى
ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة
الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول
بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبى

صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة
الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول
الله اليكم جميعا (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام
(المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنياوى وذلك بهم
اليق وانهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون
بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و)
يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود
والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء
لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين
(واعتقاد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد
(وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الاخرة بترك
الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب
على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات
فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو
مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر
(لا) يؤمرون (باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من
العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس
الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين
ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم

وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على
عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان
وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول
فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه
لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق
(وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس
باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن
مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان
فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون
اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب
به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من
حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض
بقولنا الكف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة
فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى

وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فانتهوا * والامر
للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط
او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق
فى الامر (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ
بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار
عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس
بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك)
لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة
فى سياق النفى تعم (الا الدليل) يدل على انتفاء الدوام
كقوله تعالى * ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى * قال
المخالف قد ينفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلوة
والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض
والكلام فى المطلق (ويقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة
النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم
للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم فى نظر العقول
ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع
ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم)
عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا فى العقبى
اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم

والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن
وفى اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح
لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان
النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة
فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها
بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى
لا موجبه فالقبح (اما لعينه) اى عين المنهى عنه سواء
قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث
هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل وان
حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل
الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد
على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران
النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة
(وضعا) اى من جهة الوضع بل يضع الواضع اللفظ
لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع
(كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول (او
لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
(كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال
العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى حكم

القبيح لعينه وضعاً كان اوشرعاً (البطلان) اى عدم
المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة
عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتى (واما)
ذلك القبيح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير
(وصفا) لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون
من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام
المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى ولا كالثمن فانه
كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس
ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى
الآت الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين
وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه
متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
(او) حال كون ذلك الغير امراً (مجاورا) للمنهى عنه يتصور
انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت
النداء اشتغال عن السعى الواجب ولا كقطع الطريق
لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان
النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال
بالسعى مجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان
البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق

ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق
على السفر (والنهى المطلق) عن القرينة الدالة على القبح
لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لا يكون
موضوعاً فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث
واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود
المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو
القرينة اوكون الفعل شرعياً (كالظلم) فان قبحه مركوز
فى العقول ورد الشرع اولا (و) النهى عن الافعال
الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى
(الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (ففى الوصف)
يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه
(كالاول) يعنى القبيح لعينه فان كلا منهما باطل الا
ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى
وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور)
عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون الغير
هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحاً لعينه حكماً ولا يترتب
عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على
ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به
الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم

ولايبطل به احصان القذف (و) النهي المطلق (عن الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي (اول الثاني) يعني قبيحا لغيره وصفا (فيصح) المنهي عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه (فيبطل) المنهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (وللتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا (قلنا) في الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل المقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال المقتضى (ثمه) اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا الوجود بحيث لو قدم

عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصورا الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء

عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر فى الامر وجوب
تصور الامتثال فى الاستقبال هكذا يجب ان يفهم
هذا المقام (و) قلنا فى الجواب عن الدليل الثانى (جهة
المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر
الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات
يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين
والصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف
على معصية فاذا اختلف جهتاهما (فلا تضاد) بينهما
لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية
المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما
تفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (ففيما) اى فيقتضى
النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه)
اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول
يقتضى المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلاب
الآباء (و) بيع (الملاقيح) وهى ما فى ارحام الامهات
فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد
ليحصل الفائدة والماء فى الصلب والرحم لا مالية فيه
فصار بيعه عبثاً لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب
الجماد (و) يقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة

على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه (الكراهة) منصوب
على المفعولية (فى المجاور) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا
للمنهى عنه لا وصفا لازما له (كالصلوة فى) الارض (المغصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل
بالمكان المغصوبة فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى
ان لا يصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز
بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز واحد فى زمانين
فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزءا الصلوة وجزء
الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه لانه كون
فى الارض المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه فاستحال ان يكون مأموراً به فلم تكن هذه الصلوة
مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى امر بالجزء واجيب بان
المعتبر فى جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد
كل صلوة بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه
المكانى بل من حيث اتصافه بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك
الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل
ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة

في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف) اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفاً لازماً له غير شرط (لا البطلان خلافاً له) اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور ولانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعياً ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحاً باصله (فقلنا) بناءً على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقاً

او مقارناً بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضاً الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف ويقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمناً لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين (و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهياً عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي

للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام
فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل
والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى
الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
فاذا افسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع
في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية (ولا يصلح للقضاء
ايضا) اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا
لا يؤدي ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك
الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب
بقوله (وصحة النذر به) اي بالصوم فيها (لانفصال
المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية
هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في
ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة
وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى
حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم النحر
لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد
يوم النحر (والصلوة في) الاوقات (المنهية) ناقصة ايضا

لكنها (دونه) اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام
لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا
في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها
فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان
الوقت في الصلوة فلذا فسد الصوم لا الصلوة واذا افسد
(فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظرا الى الجهة دونها
من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن بالشروع ولم يقل
فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها
في الوقت المباح (ولكن) الصلوة في تلك الاوقات
(لا تصلح له) اي للقضاء نظرا الى الجهة نقصانها في نفسها
(و) الصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
لكنها (فوقها) اي الصلوة الكائنة (في) الارض (المغصوبة)
في النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله
كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان وان كان الصلوة
في المغصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة
(به) اي بالشروع في المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اي للقضاء
لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به
اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه
لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل

القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه
لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه
لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا
اووصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهى
بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد أم لا بالتذنيب
وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا
بها وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى
ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم
فى ضده ام لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام
من الطرفين فى الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم
ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود
به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة
او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية
للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به
كما فى قوله تعالى * فاعتزلوا النساء فى المحيض * اولا
كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى * ثم اتموا
الصيام الى الليل * (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة)
اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها

كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلوة والسلام ثم ارفع
رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه
لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان
حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه
فتكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب
(والنهى عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضده) اى ضد
ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود
به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة
النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف
عن التزوج يفوت ترك العزم (والا) اى وان لم يفوت
عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل) ذلك الضد
(السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت
للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس
المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار
سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة
المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان
يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه
وعدم اللواطة التى هى ضده ليس بمفوت لترك الزنا

لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكما عدم قربان
المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت
لتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فلزم ان يكون القربان
في كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اي من الخاص
(المطلق) اختلف في كون المطلق والمقيد قسماً من الخاص
والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره
من المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى انه حصة من
الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف
(بلا شمول) اي ملتبساً بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة
فخرج به العام (ولا تعيين) اي ملتبساً ايضاً بانتفاء ما
يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد
(و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور
(بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة
وغيرها وان كانت شائعة في رقبات المؤمنات (وحكمهما)
اي المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما) اي المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا ورد البيان الحكم
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد
الحكمين موجباً لتقييد الاخر جرى المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده مثل اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وان كان احدهما

موجباً لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان
نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب
تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على
المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعني المطلق
(على الثاني) يعني المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة
الاستلزام) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان
اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطاءً فلا يحمل خلافاً
للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في
السبب ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافاً له
كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
احد الحديثين ومقيداً بالاسلام في الآخر وان كان الثاني
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام
ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام
متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول
على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة
وكانا) اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب

مطلب بحث العام

وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتاً لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق (الشافعى يحمل المطلق على المقيد (فى اتحاده) اى فى صورة اتحاد الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم (لان الناطق) بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذى هو المطلق (قلنا) فى جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال (واما العام فلفظ) احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد فى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد

والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضى الله عنه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابى بكر رضى الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم

ظاهر الجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص
الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا
يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعياً اى اذا
كان العام قطعياً لا يخص (بالظنى) سواء كان قياساً
اوخبراً واحداً لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير
القطعى لا يكون ظنياً ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا
اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى واما اذا خصص به فيجوز
تخصيصه بالظنى ولا يجب اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى قال (الشافعى التخصيص) يعنى قصر العام
على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (محتمل
لانه شائع فى العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلاً
بمعونة القرائن كقوله تعالى * ان الله بكل شئ عليم * حتى صار
قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل
فالعام العارى عن المخصص ظاهراً يحتمل ان يكون مقصوراً
على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال
(ينافى القطع) الذى ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنياً
(به) اى بالظنى (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير
كما سيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقاً (قلنا) فى جوابه
(احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناشئ عن الدليل)

اى ليس بمستند اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان
كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار
الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا
اختلفا) تفريع على ايجاب الحكم قطعاً عندنا وظناً عند الشافعى
اى اذا افاد الخاص حكماً مخالفاً بحكم العام (تعارضا) اى
يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافاً
للشافعى لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى كما سبق
(فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه)
فى النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث
(وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر ما يتناولاه ان تراخى)
الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه
الاول نحو قوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا * والثانى
نحو قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى *
واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله
تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخاً له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
كونه ناسخاً لا مخصصاً ان العام حينئذ يكون قطعياً فى الباقى
لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى وكما
سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى

فلا يخص الباقى الذى هو غير
العام ههنا بالظنى سواء كان
قياساً او خبر واحد
تقرير

لان عمل المخصص بطريق الدفع والتغيير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم نشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه

بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدما وتأخرا وجهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى عنه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال

وعن العادة نحو لا يأكل رأساً فيقع على المتعارف وعن
تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث
لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب
فان كلا منها وان سميناه مخصصاً لكنه لا يجعل العام ظنياً
في الباقي مطلقاً بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعياً وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنياً
فان قيل جعل كل منها مخصصاً بلا تفرقة بين المتراخي وغيره
ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي
فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد
ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال
في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والغاية وبدل البعض فان شيئاً منها مع انه لا يسمى عندنا
مخصصاً لا يجعل العام دليلاً ظنياً بل المخرج ان كان معلوماً
فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل
وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولاً كما اذا قال عبيده
احرار الا بعضاً اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية
الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضاً مع انه
لا يسمى تخصيصاً عندنا لا يجعل العام ظنياً في الباقي لان المخرج به

ان كان مجهولاً يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام
فيبقى كما كان وان كان معلوماً يتناول الباقي قطعاً لانه لا يحتمل
التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخاً
كما سيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلاً
ظنياً فيخصص تفريع على كونه ظنياً (بالظني) من القياس
وخبر الواحد لان الظني يفسر الظني وقد سبق ان هذا
التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنياً فيما اذا كان متناوله مجهولاً
بقوله (لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول) يعني ان المخصص
يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت
حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ
بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى
حظاً من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
متناوله مجهولاً عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط
الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط
العام وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة
جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم

وعلل كونه ظنياً فيما اذا كان متنا وله معلوماً بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص اذا كان متنا وله معلوماً عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقيناً وانما عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوماً فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوماً او مجهولاً (اعتباراً بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولاً يسقط بنفسه

وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخاً فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعياً والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية) كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة

في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني
على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من
المسميات والصحيح انه خلاف مبتداء اذ اكثر مشترطي
الاستغراق ايضاً على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة
حيث قال دعوى انه يصير مجازاً كلام لا معنى له فان الحقيقة
ما يكون مستعملاً في موضوعه والمجاز ما يكون معدولاً به عن
موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقةً كما
تتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من
هذه الصيغة كيف تكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه
ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان
حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازاً
قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل الا انه
بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء
المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح
من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار
لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازاً
باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين
واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازاً (الفاظ العموم

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه
وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد
اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاماً بصيغته
فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع
لا كل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على
الانفراد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع
كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد
اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان
مجتمعاً مع غيره او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن
اولاً فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس
الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولاً يكون خاصاً
وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع
المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضاً تفيد العموم
(حيث لا عهد) خارجياً فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد
الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء
الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز

ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة
البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة من حيث هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله
عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام فى
الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة
والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع
وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد
ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا
او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشارا اليه نحو صمت
هذا الشهر الا يوما كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه فى مثل
هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة العموم و
باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد
هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء
من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول
يقتضى الدخول لولا المنع فلا بد فى الصدر من الشمول واذ ليس فيه

حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب
استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان
المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد
مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور
المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا
ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى
الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد
على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى
المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم
امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد
بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول
لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط
او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل
لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة
استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا
فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان
الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد
لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا

واحدا (ويخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلثة

اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او فى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاء نى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى ﴿فان كان له اخوة فلامه السدس﴾ والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا الثانى قوله تعالى ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ اى قلباكما اذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان

فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول المسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية

ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضاً معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعاً لما دون العشرة ينبغى ان لا يكون مستغرقاً للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاه باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكاً بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * وهى تشمل الواحد فصاعداً كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على

الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازاً عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى * لا تدركه الابصار * انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب للعموم لا لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (وما فى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء يحنث بالوحدة (ويخص) كل من المفرد وما فى معناه (الى الواحد لانه ادناه) اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقلياً لا وضعياً قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى

بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا
معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى
ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد
لا ينافى ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت
له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل
فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق
النفى فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعى هلا تكون مجازاً
فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى
قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف اوياء
مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق
بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات
فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام والاضافة
فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهى
لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة
الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل
كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى

فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو
لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت
دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلاً فى قولنا رأيت
الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له
ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو
لا اضرب رجلاً (او حكماً) كما اذا وقع فى سياق النهى
والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصاً
بصورته مطلقاً لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت
رجلاً فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا واما ان قصد به الحمل
نحو ان قتلت حربياً فلك كذا فخاص والمنفى بالعكس نحو ان لم اضرب
فاسقاً وان لم تقتل مسلماً نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة
الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح
فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة
(بالمعرفة) سواء عرفت باللام والاضافة (تقتضى الاتحاد)
بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد

(و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاوليين الاتحاد وفى الاخريين التغاير (الا لمانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى * وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى * وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى * انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا * واتحدت النكرتان فى قوله تعالى * وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله * واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله تعالى * انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها

قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى * ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك * فان المراد فى الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصور الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصور الثانية للتبعيض (و) لنا ايضا (راعاه) اى راعا ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا اينا فى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ

المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (ففي) صورة (اضافة المشية الى العام) يعني من وهي الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر الخصوص معه) اي مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك في ان يتناولهم الا واحداً واما حمل قوله تعالى * فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى * ترجي من تشاء منهن * على العموم وان اضيفتا الى الخاص فلقرينة قوله تعالى * واستغفر لهم الله وقوله تعالى * ذلك ادنى ان تقر اعينهن * فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (ويخص) اي تكون من خاصاً غير معدود من الفاظ العموم (اذا الحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقاً على الجماعة (وما كمن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعاً لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصاً اذا لحقها اولاً (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم)

كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسراً (ويتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء وما بناها * (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت وحيث شئت تقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها ولذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال في المغني

اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو * وكلهم آتيه * واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة (وتصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها وعلى ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى لو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا

فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس
ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعاً لو كان للشمول على سبيل
الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازاً في المنفرد فلا يصح
جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا
في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
(وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا
الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بمجرى على حقيقته
اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد
الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة
المانعة من ذلك وهي ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول
اولا بل هو (مستعار) لا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحداً كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز
قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد
كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة
النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد
حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن

مستقلا) وهو ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال
او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي
السابق استفهاماً او خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب
أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا
اقراراً الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب الايجاب
والنفي استفهاماً او خبراً (او كان) مستقلا لكن كان
(جواباً قطعاً) نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة
انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعاً (او) كان جواباً
(ظاهراً فجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي
ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة
فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال
لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه عممه عملاً لعموم
اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفاً كما ينصرف الشراء
بالدراهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء
لا جواب) وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه
الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهوراً
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه الصلوة والسلام

حين رأى شاة ميمونة ايّما اهاب دُبغ فقد طهر وقوله ان تغديت

اليوم فكذا في جواب تعال تغدّ معى فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث

بالتغدى في ذلك اليوم مطلقاً وانما حمل على الابتداء اعتباراً

للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاءً للحال المبطنة الخفية

وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال

دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ

وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى

اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم

التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة

من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان

العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم

فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدّق ديانة)

لانه نوى ما يحتمله اللفظ (لا قضاءً) لانه خلاف الظاهر

مع ان فيه تخفيفاً عليه (حكاية) الفعل المثبت (لا تعم)

لا خلاف في ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة في سياق

النفى واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان

والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات

وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض

الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات وقوع الفعل

نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما في وقت الاولى

والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات)

فلا يعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون

(في معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل في وجوهه (فان ترجح

البعض) من تلك الوجوه فذاك (والا) اى وان لم يترجح

بل يثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت

(بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على

البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبى عليه الصلوة والسلام

في الكعبة فقال الشافعى لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض

احتياطاً اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك

النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز

فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضاً قياساً عليه قوله

(بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم

يعنى ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ

ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة

للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافاً للاكثرين (لان

العدل) الذى لا يظن به الكذب لكونه صحابياً (العارف

بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لا ينقله

اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره العموم (الا بعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى لعموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور) نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل وفى اهبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجى

ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (ففى) قول المستأمن (آمنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لا فى بناتى) اى لا يتناولهما الامان فى قوله آمنونى على بناتى اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اى الاسماء المنفردة المعانى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك

مجملاً لأنّا المراد به الابيان من المجمل كما سيأتي ولما كان
ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما أورد
عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه
فصاعداً فقال (ولا عموم له) خلافاً لبعض الشافعية وتحرير
محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد
من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا
بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كانعم على
مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض
واقرأت هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل
في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن
الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن
القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى
عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه

وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة
فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد
المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معاً وضعاً
يلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد وهو محال واما مجازاً
فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق (واما الجمع المنكر فما وضع وضعاً واحداً) خرج
به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول)
خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) سواء كان
جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقاً عرفاً كما سبق تحقيقه
لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلاً (حتى لو حلف
لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما لفظ
الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم
الثاني فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر
لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى

اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع
صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر
في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل
اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل
النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال الشيء من ذلك فعلى هذا يكون
الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار
الحيثية هذا على رأي المتقدمين واما على رأي المتأخرين فالمشهور
بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه
مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال
التاويل او التخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود
احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل
بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم ايضا
فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى
منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا
لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا
قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد
القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال
غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق

لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما
يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها
وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعدة كما لا يخفى
(مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان
عاما والا فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال
(النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فما ازداد
ظهورا) اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر)
متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من
جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى
من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف
انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهورين * وانكحوا الايامى
* وفانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيده قوة للمسوق له هي علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو
* مثنى وثلث ورباع * او سباقية نحو * انما البيع مثل الربوا
* تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي
بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد
الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار * انما
البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال الغير
المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة

لاتختص بالنطقية ولعلها حالية. (خاصا كان) ذلك النص (اوعاما) قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لايتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحاً بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان وخاصاً (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصاً بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهراً بصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت رداً على الكفرة فى دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقيناً مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالاً غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لاينافى القطع واليقين (وقد يطلق

النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرأن والحديث) لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحاً على النص اما ان يكون مسبباً عن معنى فى الكلام او فى المتكلم والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملاً فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل اذ لو لم يكن قطعى الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لايقبله ما لم يبين بغير القاطع والثانى بيان التقرير اما ان يكون عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص اوخاصاً فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لايحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التاويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوعاً) الاية حيث بين بقوله * اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً * ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول من الثانى نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة

جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر

الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسراً (و)

الثانى من الثانى نحو (طلقى نفسك واحدة) فان طلقى خاص

يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل

(وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه

(مع احتماله) يعنى النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر

بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل

ما ازداد وضوحاً عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ

لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد

بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ

(وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ

(بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى * ولا ان تنكحوا

ازواجه من بعده ابداً * وقوله عليه الصلوة والسلام * الجهاد

ماضٍ الى يوم القيمة * (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى

الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلاً كالايات الدالة

على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة

من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع) احتماله النسخ (بمضى

زمان الوحى) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم

بعد الرسول عليه الصلوة والسلام (وقطعية كل) من الامور

المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما

كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى

فى القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص

بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال

تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال ان قوله تعالى *

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * نص فى ان مدة الرضاع

حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهراً * ظاهر فى

ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد

فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام *

للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها * ظاهر فى احلال شرب

ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام

* استنزهوا عن البول * نص فى وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا

لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع

المفسر قوله عليه الصلوة والسلام * المستحاضة تتوضأ

لكل صلوة * نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت

وقوله عليه الصلوة والسلام * المستحاضة تتوضأ لوقت كل

صلوة * مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم

قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * فان ذوى عدل

مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها

منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * المقتضي لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأبيد فيه بحث واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسراً لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبراً فمحكم وان كان انشاءً فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازاً واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسراً (اذا تساويا) اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى * حتى تنكح

زوجاً غيره * فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه الصلوة والسلام * لا نكاح الا بولى * وان كان نصاً في اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس (واما الخفي) لما فرغ عن اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلا اختلاف عرف كلاً منها بحيث لا يتناول الآخر فقال (فما خفي مراده بعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفي منه (لمزية) لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى

(فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما المشكل فيما خفى مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر سمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما الغموض فى المعنى) المراد ودقته فيه نحو * وان كنتم جنباً فاطهروا * فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الطهارة الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى * فاغسلوا وجوهكم * فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعاً لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفياً قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف وبدونه هنا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار

فانها تحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المحامل وتأمل ظهر ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو * قوارير من فضة * اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجائت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله (واما المجمل فما خفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى) كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملاً لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملاً او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابهاً اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل املا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعاً لان العمل بدون

البيان محال والافلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى اخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدها على الآخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى ان لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج

١) فى قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فانه فى اللغة اسم الزيادة وهو ليس بمراد فى الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح والاستنماء فلا يمكن الوقوف عليه الا بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم بابهامه

٢) فان الصلوة فى اللغة الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله بياناً شافياً فكان بعد البيان مفسراً

٣) فان الزكوة فى اللغة هى النماء وهو غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم بياناً شافياً

٤) اشار به الى ان المراد هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة الخفاء لا طلب المعنى المؤثر ولا التأمل فى صلاحية اللفظ التعدية والا انهما غير لازم اذا كان البيان شافياً حينئذ

٥) وهو ما روى عن المغيرة بن شعبة ان النبى عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه

٧) اى فرضاً عملياً ثابتاً بالظنى الثبوت والظنى الدلالة. واما الفرض الاعتقادى فانه يلزم فيه الدليل القطعى الدلالة والثبوت

المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان علته هى القدر والجنس صار مأولا (واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده) اى للامة اما النبى عليه الصلوة والسلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر فى التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول (و) الثانى متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى * يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن

تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا
وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي
اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلاً اجيب بان هذا التقسيم
انما ذكر في المتن استطراداً من ضرورة انجرار التقسيم اليه
فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم
متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلاً اقول هذا على
تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء
على لزوم الوقف على الا الله) الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه
غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف
على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل
المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله
الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب
تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا
وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا
كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق
بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهاً جعل الناظرين فيه

فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع
المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى * فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله *
وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين
بقوله تعالى * والراسخون في العلم يقولون امنا به * اى صدقنا
بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها
توجب ان يكون يقولون كلاماً مبتدأ موضحاً لحال الراسخين
بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل
واجيب عن الاول اما اجمالاً فبانه منقوض بالرسول عليه
الصلوة والسلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام
فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه الصلوة
والسلام واما تفصيلاً فان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين
من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر * ومن جوده الفياض
للناس لم يدع * من المال الا مسحتاً او مجلف * على ان قراءة
الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه
انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه احد
اصلاً لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى
قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه

وعلى ان الوقف لا ينافى العطف اذ القرّاء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكرا جمالاً وتفصيلاً اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعواليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه فى زعمه لا دلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى * الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافى العطف فلزومه ينافيه والكلام فى لزومه لا فيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى * ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذى يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم

من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه الصلوة والسلام لم يفسر من القرأن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف بما لم يتكلفه الرسول عليه الصلوة والسلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى التأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هنا الوجه

لكن لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقوالهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى عجائبه ولا ينتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم

وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد

بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل
الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة
هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع
في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع
الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي
حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازاً
بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعاً
وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملاً في غير الموضوع
له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان
غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز
لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلوة على
ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضاً لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية
معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه)
اي في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ما وضع
له استعمالاً صحيحاً بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة

وضع جديد فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له فيكون حقيقة
وانما جعله صاحب التنقيح من القسم المستعمل في غير ما وضع له
نظراً الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضاً وهو
ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي
وعرفي واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل
والنقل طار عليه (وحكمها) اي حكم الحقيقة (ثبوته) اي
ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اي سواء كانت عاماً او خاصاً
او امراً او نهياً نوى او لم ينو (و) حكمها ايضاً (امتناع نفيها)
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عنه) اي عما وضعت له فلا
يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت
فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية «ما هذا
بشراً ان هذا الا ملك كريم» قلت المراد بامتناع النفي الامتناع
حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة
(و) حكمها ايضاً (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة
الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك)
اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازاً ومشتركا نحو النكاح
فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك

بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء
القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق
الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعل
من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في
غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي (فما) اي لفظ
(استعمل في غير ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة
ايضاً من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه
خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه
ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر
لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعاً لا يكون
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس
لغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه
ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد

حتى قيل اكثر لغة العرب هو المجاز فاذا دار اللفظ بين القليل والكثير فالحاقه بالاكثر اولى من القليل انقروي

المجاز في اللغة مصدر ميمي بمعنى الجواز والانتقال فنقل الى المعنى الجائز من قبيل نقل اسم المتعلق الى المتعلق ثم نقل الى اللفظ الجائز عن الموضوع له الى غير الموضوع له

يعني ان لفظ المجاز استعمل بمعنى المجاوز فيلزم ان يصدق المجاز على كل مجاوز من موضع الى موضع آخر ونقل عن ذلك المعنى العام الى اللفظ المذكور خاصة

والمراد بالوصف هو المستعمل فيما وضع له في الحقيقة والمستعمل في غير ما وضع له في المجاز ازميري

ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما)
اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر
السماع في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد
المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع
العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات
الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من
طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز
اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف
عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزءاً من المقتضي (وهي) اي العلاقة على ما عليه
المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة
او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في
استعارة الاسد للرجل الشجاع (او اعتباراً) بان ينزل
التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في
اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على
الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها

وما اشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون
المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازى
في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم
على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهي الكون
عليه (و) ان تأخر عنه فهي (الاول) اليه اذ لو كان حاصلا
في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار
وان لم يكن حقيقة ايضا مثل اليتامى في قوله تعالى * وآتوا
اليتامى اموالهم * مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان
كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت
قتيلا والخمر في عصرت خمرا وان صار المسمى في زمان الاخبار
قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه
ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه
يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير (و) على الثاني ان كان
حاصلا له بالقوة (فهي الاستعداد) والا فان لم يكن بينهما
لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان
كان فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر اي حاصلا فيه سواء
كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك
كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة

نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط
الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات وحلولهما في محل
واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في الشخص وحلولهما
في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى في رضى رسول
الله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت
في حرمه بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم. فهي (الحلول
المتناول للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءا
للآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في
حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل
المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف
والمشفر في شفة فهي (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للآخر والآخر
مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث
وعكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية والمسببية
استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة واما
بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء
ومنه قوله تعالى * انهم لا ايمان لهم * فهي (السببية
والمسببية (و) اما ان يكون احدهما شرطا للآخر والآخر
مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في

الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى * واجعل لي لسان صدق في الآخرين * اي ذكراً حسناً فهي (الشرطية) الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظة وان يكون مجازاً مرسلاً من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للأول اليه وعلى هذا فقس (لغوياً كان المجاز او شرعياً) يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجد العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او ان يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبراً او انشاءً وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية

والصفة (كالهبة والبيع) اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعاً فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرةً حتى لو كانت امةً تثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبأً عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا ان الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحل ازواج النبي عليه الصلوة

لاحدٍ غيره كما قال الله تعالى * وازواجه امهاتهم * وعن الثانى انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هى ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضاً عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لايدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغى ان لايصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سبباً للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية

من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلاً من وجه وفرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازاً (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازاً كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبداً فهو حر فاشتراه متفرقاً فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لايعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز

وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفاً (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقاً عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلاً بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخراً عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلاً عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجوداً بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً لا يوجد بدونه

كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو* فليدع ناديه* اى اهل مجلسه الحال فيه والثانى نحو* واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله* اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الا من طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعاً بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقياً للاعتاق لما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية

قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس
الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض
في مسببه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي
يقع (العكس ايضاً) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة)
لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من
الطلاق والعتاق (اسقاط يبتني على السراية واللزوم)
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم
قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي
الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا
يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة)
اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك
فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح
بان الاستعارة قد تكون مبتنية على التشابه كاستعارة

الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به
اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع
في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب
المفتاح في الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هي اذا وجدت
وصفاً مشتركاً بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في
احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف
من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا
المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في
مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون
اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
ثم اجاب مسلماً ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية
الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلاً في مفهوم الطرفين
لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية
وقد يكون امراً مركباً من امور بعضها قابل للشدة والضعف
فيصح كون الجامع داخلاً في المفهوم مع كونه في احد المفهومين
اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنياً على التشابه وانما

يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (ينعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعاً لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصوداً من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اي الاجارة (في) صورة (اضافته) اي العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اي المنفعة (لا تصلح محلا لها) اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اي المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك

والعارية والاجارة (اولا) نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاء ني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم اتعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضاً (جواز نفيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازاً وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما وهو مفهوماهما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله

فى مفهوم الناطق والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق والكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعاً بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضاً هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظاً) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلاً كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكماً) ليخلفها خلفها

بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على) صحة (الحكم واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفاً لفظياً لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفاً الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكماً وان صح تكلماً والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفاً فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سناً منه هذا ابنى) مراداً به البنوة اصل وهذا ابنى مراداً به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقراراً) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحاً (ويعتق) العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعيناً وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقراراً (ولا) يعتق العبد

(عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابی حنیفة رحمة الله علیه
طریقین الاول الاستعارة کما ذهب الیه بعض علماء البیان
بان یطلق الابن علی من لیس بابن لاشتراکهما فی لازم مشهور
وهو الحریة من حین الملك وهو فی الابن اقوی واشهر
الثانی اطلاق السبب علی المسبب فان البنوة من اسباب
العتق فمن شرط فی السببیة ان یکون المعنی الحقیقی سببا
للمعنی المجازی بعینه تمسك بالطریق الاول ومن اکتفی
بالجنسیة تمسك بالثانی (بخلاف) قول المولی لعبده (یا ابنی
حیث لا یقع به العتق (لانه) ای النداء (لاستحضار المنادی
بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم یکن المعنی مطلوبا لم یصح
الاستعارة لتصحیح المعنی لان تصحیح غیر المطلوب اشتغال
بما لا یعنی هکذا یجب ان یعلم هذا المقام (ووقوعه) ای وقوع
العتق (بیا حر ویا مولای) مع وجود النداء ههنا ایضا
(لکونه) ای لکون کل واحد من هذین اللفظین (صریحا فیه
ای فی الاعتاق اما الاول فلکونه حقیقة فیه بلا اشتراك
ولا قرینة صارفة واما الثانی فلان لفظ المولی وان کان
مشترکا احد معانیه المعتق لکن فی العبد لا یلیق الا هذا المعنی
فیعتق بلا نیة لان المشترك المقترن بالقرینة المعینة حکمه
حکم الصریح (ولذا) ای ولکون المجاز خلفا عن الحقیقة

بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امکنت) الحقیقة لان شان
الخلف ان لا یزاحم الاصل ولا ینازعه (فاذا تعذرت) ای
الحقیقة بان لا یتوصل الی المعنی الحقیقی الا بمشقة کاکل
النخلة (او هجرت) بان یترکه الناس وان تیسر الوصول الیه
کوضع القدم وقیل المتعذرة ما لا یتعلق به حکم وان تحقق
والمهجورة ما یثبت به الحکم اذا صار فردا من افراد المجاز
(عادة او شرعا) فان المهجور شرعا کالمهجور عادة (صیر
الیه) ای الی المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فکان یقول
والله لا اکل من هذه النخلة او الکرم او القدر فانه یقع علی
ما یتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا اکل من هذه الشاة
او نحوها فانه یقع علی عینه لان الحقیقة غیر متعذرة فلا یصار
الیه واما المهجورة عادة فکان یقول لا اضع قدمی فی دار
فلان فان الحقیقة اللغویة اعنی وضع القدم سواء کان
مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتی لو وضع القدم
بلا دخول لم یحنث ذکره قاضیخان بل المراد المعنی المجازی
وهو الدخول حافیا او متنعلا او راکبا واما المهجورة شرعا
فکالتوکیل بالخصومة حیث لا یراد حقیقة الجدال والنزاع
اذ لا اذن له فی الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا کان
او انکارا بطریق استعمال المقید فی المطلق والکل فی الجزء

فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازاً عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (لا اذا تعارف المجاز) اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ عراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحماً فاكل لحم آدمى وخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة فى الجملة (خلافاً لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً والا فان لم يصر المجاز متعارفاً فالعمل بالحقيقة اتفاقاً وان صار متعارفاً مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون

الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملاً فى معناه الحقيقى اولى (وقد يتعذران معاً) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم ممتنعاً) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازاً او كناية تصحيحاً له فاذا تعذر اثباته ايضاً يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتى حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سناً منه او اصغر معروفة النسب ومجهولة اما تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى عمن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير

ولوكذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى
لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه
كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول
لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور فى الاسرار
والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر
المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة
التى هى من لوازم البنتية او التى تقطع الحل الثابت بالنكاح
والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته
اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا
الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان
التحريم الذى فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له
ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف
العتق بقوله هذا ابنى للاكبر والمعروف النسب لان موجب
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا
يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا
يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه

وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغى ان لا يتعذر
المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى
الحقيقى سببا للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل
(ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ
واحد) لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى
يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله
فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه
فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد
معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع
احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه
متعلق به بنوع علاقة واذا كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك
فى معنييه فان كان اللفظ موضوعا للمعنى المجازى بالنوع
فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك
جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة
اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم

يستدلون على امتناعه عقلاً بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها
وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل
المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة
الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى * اولامستم النساء *
حيث اريد بها الوطئ مجازاً حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس
باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز
كالخمر في قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * حيث
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة
في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من
اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق
المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل
فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة
ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يتراءى فيها الجمع
بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال
حالفاً (لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع ذلك) اى لفظ
لا اضع قدمي (على الدخول حافياً) الذي هو من معناه
الحقيقي (و) الدخول (متنعلاً) وماشياً (وراكباً) الذي
هو معناه المجازي (و) انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك

الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة والعارية) اللتين
هما معناه المجازي (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة
معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضاً لا بطريق الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) المعنى المجازي
العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقاً بدلالة العرف
فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة
الثانية (نسبة السكنى) لا نسبة الملك حقيقة وغيرها
مجازاً بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها
بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر
وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكاً له اذ يتمكن من السكنى
فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام
دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر
شمس الائمة انه لو كان غيره ساكناً فيها لا يحنث لانقطاع
النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدي كذا يوم قدم
فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلاً او نهاراً لان اليوم
في مثله) اى في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى
لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقاً كقوله تعالى *
ومن يولهم يومئذ دبره * فان التولي من الزحف حرام ليلاً
كان او نهاراً وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار

وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الاعند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل والنهار (و كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة

فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) ونحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى * قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى

ان تحرير ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله
يميناً الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع
جعله اعتاقاً قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يرد
لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح
والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات
السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن
له صلاحية ان يكون يميناً عند النية فلا يكون الا نذراً نظراً
الى الصيغة يميناً نظراً الى المعنى وهو الايجاب كالهبة
بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة
فانه فسخ نظراً الى اللفظ وبيع نظراً الى المعنى حتى تراعى فيها
احكامهما فكذلك ههنا تراعى احكامهما حتى لو لم يصم
وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار
اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع
بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة
الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه
فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب

بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله
على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشياً بطريق الكناية لان هذه
العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعاً وعرفاً
ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجاً منها
لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفاً اذ
الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم
الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته)
اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل
شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة في
مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حساً) نحو لا ياكل من
هذه النخلة (او عقلا) نحو * واستفزز من استطعت منهم *
فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما
في يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج
ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفاً وان كان المعنى
الحقيقي الخروج مطلقاً (او شرعاً) كما في التوكيل بالخصومة
وقد سبق (وهي) اى القرينة هنا تقسيم للقرينة بوجه آخر
(اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لا تكون امراً في التكلم
وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في يمين الفور

فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في التكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيماً يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى في بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضاً بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلوة والسلام * انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان * فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلوة والسلام

معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى * واسئل القرية * والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظاً بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكماً للاعمال واثراً له على مذهب اهل الحق خلافاً للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعاً اما عندنا فان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلاً لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعلمه يجب عند تعذر حمل

اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات لشبيهة له ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضاً يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقياً على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر فى الحديث الثانى وما فى معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعاً لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثانى والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلوة بالكلام

ناسياً وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئاً كما ذهب اليه الشافعى هكذا يجب ان يُعلم هذا المقام حتى تتخلص عن الشُبه والاوهام (قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلاً على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اُخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام

نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال
فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على
خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه
اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف
او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان
الميتة منشاء لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام باحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا
لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (والداعى اليه
اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة)
فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافر فيه
(او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون
بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز
(او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون
الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم)
كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة
الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير)

كاستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع (او زيادة
البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة
من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون
دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة
(او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب
لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى
ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد)
المراد وهو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد
كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح
والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية
لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد
وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن
الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك (تذنيب) قد جرت العادة
بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث
الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها
مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى

مطلب الواو

الجميع حروفاً تغليباً او تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين
الحقيقة والمجاز واطلاقاً للحروف على مطلق الكلمة (من
حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها
لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها
وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني
(فالواو لمطلق الجمع) اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في
ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اي
اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك
ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر ما
بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب
الى ابي حنيفة رحمة الله تعالى عليه واستدلوا على ذلك
بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
(للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد
نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعاً من كتابه واشير
الى الثاني بقوله (والاستقراء) اي استقراء موارد الاستعمال
فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة
حتى يكون ذلك معدولاً عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه
للمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان
يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته على
المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان
وجود الشرط) ولا تفريق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق
في ازمنة التعليق لا) في ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق
بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في
صيرورة اللفظ تطليقاً (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير
الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط
يقع الثلث اتفاقاً فكذا ههنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير
الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع
الثلث اتفاقاً لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة
المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة
استدلالاً بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان
يدفعه ايضاً فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة
ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة

انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضاً
على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط
وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما
فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضاً كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز
عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية
والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار
التي اوردها مقيساً عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق
بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل
النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني
كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضاً
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام
ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب
في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي) اي الواو
اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه
بشيء مثل ان يقع خبراً لمبتدأ او جزاء بشرط او صفة لموصوف
او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في

ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق
وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة
ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً لا كتكرار الشرط ليكون حلفين
فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار
وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق
المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك
الشيئين (في الحصول) اي حصول مضمونهما في الواقع فقط
بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما
افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق
حيث يقع ثنتان اذا دخلتها (واما الزيادة) على ذلك من
اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس (فمن القرائن)
ولا يدل عليها الواو اصلاً مثلاً اذا قيل هذه طالق ثلثاً
وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث
لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو
(للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند
الاحتياج (كأدِّ الى الفاً وانت حر فلا يعتق قبل الاداء)
لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى

فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان لو ولما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطاً للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقاً بل يقع الحرية في الحال قلنا اولاً انه من باب القلب والتقدير كن حراً وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانياً ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفا تصر حراً فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى

انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجرداً من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملاً لرد الايجاب بان جعل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد

ابتداء الابشار باق وسمي هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله ادالي الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه ادالي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل (قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو ائتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للواو في) قوله لفلان (علي درهم فدرهم) حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوفين

مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغى الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت

ثم قال انت طالق (ولغى الثالث) لعدم المحل فان قيل ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى لما اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول (وفى) حق (الموطوءة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثانى) لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى الثانى والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل المذكورة (يتعلقن جميعا) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلوة والسلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه

عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاضراب عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاء فى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على سبيل التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان المتكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء

ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى ولو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشى عن الكلام السابق مثل ما جاء نى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفى اذا دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاء نى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (اذا دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات ليحصل معنى

الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كذلك) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلولاه) اى لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مأتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمأتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض

الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعاً الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقاً فلا وجه لمنعه واما ثانياً فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعاً الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيداً بقيد آخر واما ثالثاً فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداءً لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (و او للاحد ما فوقه) اي ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعداً اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه

الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل * وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين * وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضاً معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداءً (و) لهذا توجب (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفره باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففي) قوله (هذا حر او هذا الجمعة) اي جمع هذا القول وهو علة لقوله

لا يعتق ويوجب قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لا يعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هنا (الجهتين المذكورتين) (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل عند البيان) حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه) اى على ذلك البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكون او لاحد الامرين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولى

(هذا حر او هذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول بان (جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى تحتمل التعيين حتى لزمه فى العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصية لحى وميت (وفى) قوله لعبيده الثلثة (هذا حر او هذا وهذا) عطفا للثانى باو والثالث بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويختر فى الاولين) لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه

قال بهذا حر او هذا ن حران كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعاً لا بالثانى وحده او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كأن يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثانى بان التشريك لا ينافى التغيير كما فى لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولا يكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديراً امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معيناً وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول

ومغير له قطعاً (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظاً) نحو ماجائنى زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثماً او كفوراً اى لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلاً لا بان يطيع واحداً منهما فقط (او معنى) بان يقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئاً منهما او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئاً منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى * لا تطع منهم آثماً او كفوراً * معناه لا تطع احداً منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد او عمرو فان معناه ماجاءنى احد منهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض (الا القرينة) حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح فى تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى

* يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً * انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان أو في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون أو دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيراً عطف على آمنت فتوهموا من ظاهر ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضاً قطعاً وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف فان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بأو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت

او لم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف بأو لا في عطف النفي بأو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن امنت ولم تكن كسبت هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافياً في غاية الظهور ولكن * من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعدما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه واما ثانياً فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم

وكما اذا اتى بلاء الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاء نى زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت فى سياق النفى وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفى والا فعلى نفى الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففى امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل للاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد ويجب فى التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار

على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظى او معنوى الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اى ليس لك من الامر فى عذابهم واستصلاحهم شىء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحيرا ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى (نحو لالزمنك او تعطينى حقى) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضى تناهى احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما لحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات

المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس * بكى صاحبي لما
رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له
لا تبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا * (و) قد
يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهي كالحجارة او اشد قسوة)
اي بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا)
الآية قال مالك لما كان او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل
نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض *
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
* وجزاء سيئة سيئة مثلها * فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية
باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر
من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع
الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب
بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب
الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا

اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق
فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا
كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا
كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها الجارة لا العاطفة
كما سيجئ فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اي
من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء
للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل
مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد (فلا
تخرج) اي اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج
(الا باذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه
لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم
فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم (لا) قوله لا تخرج
(الا ان آذن لك) فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن
حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج
فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج ما يتناوله
الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج

ممنوعاً الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرةً ارتفع المنع فان
قيل المصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول آتيك خفوق
النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت
اذنى فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب
ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب
ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هنالك
وجهاً ثالثاً يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون
على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى
وحذف حرف الجر مع ان وانّ شائع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض ضرورة ورُدّ بان قولنا
الا خروجاً باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان
آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله
على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء
وذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجاً
ملصقاً بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلاً فالصواب فى الرد
ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها
حتى لو كان فى جانب آية وفى آخر آيتان او فى جانب حديث
وفى آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
ولا يقال تعارضتا الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة

عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى طلب
المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى
الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى
اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان
على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع فان المقصود الاصلى
من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة
اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا
اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان
الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البايع
بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلاً (بيع) والعبد مبيع
والكر ثمن يثبت فى الذمة حالاً (و) قوله بعت (كرا) من
الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر
مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك
مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى
(لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال فى الكر
قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان
على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل

بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل
يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل والآلات
نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة
لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل
الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود
شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء
بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب
الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان
الباء دخلت المحل فى قوله * وامسحوا برؤسكم * ولما ورد على
قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم
قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه)
اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك
لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه
كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن
قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث المشهور وهو قوله
عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب
لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب

استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و)
لان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربع
وانما نصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف يقتضى بقاء
الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة
الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء)
صورة نحو ركب على الفرس ومعنى نحو تأمر علينا ولان الوجوب
مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للوجوب
بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول
المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا وصل به)
اى بقوله على الف قوله (وديعة) فيحمل على وجوب الحفظ
ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة
(و) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل
(فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا
لما قبلها (نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا)
اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لاخفاء فى انها صلة للمبايعة
يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه
(و) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل
(فى العوض) ايضا كالباء لان المشروط لتوقفه

على الشرط يتعقبه تعقبا للازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقاً فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابي حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما في المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحاً للتصرف بقدر الامكان (واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (في الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضاً لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملاً بالحقيقة (ففي) قول المرأة لزوجها (طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر

كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض) وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعاً للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما في قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامر الله (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون نصاً في الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثاني نحو (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب

(بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاء نى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئاً فشيئاً) اى انقضاء متدرجاً بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى المعطوف) الذى هو الافضل والاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولاً كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس *

مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هنا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان

فان هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى جاء نى زيد وعمرو يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر

ويقع بعدها الجملة الفعلية نحو جاء نى العلماء حتى ذهب الجهلاء او اسمية فالاولى ان يتعرض الى الفعلية

يعنى مع استعماله فى معنى الغاية فكونها ابتدائية من قبيل الاشتراك اللفظى وليس بمستعمل فيه وكذا كونها سببية ههنا بخلاف ما لو كان بمعنى كى فانها مستعملة فى معنى السببية بطريق الاستعارة كما يجئ
تعليقات ويليى

فخروج النساء كان سبباً لخروج هند لكن حتى ليس بمستعمل فى هذا المعنى بل فى معنى كون خروج النساء منتهياً الى خروج هند

فالجياد مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها

وانما قال بالرفع احترازاً عن النصب فانه حينئذ يكون عطفاً
عبد الرزاق

(فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء (فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سبباً للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعاً واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقاً لما ذكر فى الزيادات انه لو قال

إن لم آتِكَ حتى أتغدّ عندك فلو اتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البرُّ والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخياً حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلاً او متراخياً في جميع العمر ان أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتِكَ اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (في اليمين فشرط البر في) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) في صورة كونها لافادة (السببية وجود ما يصلح سبباً) سواء ترتب عليه المسبب اوْلا (و) شرط البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال لعبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتِكَ حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان اخر

فان الاتيان ليس فيه امتداد فلا يكون حتى للغاية ولم يكن سبباً للتغدي فلا يكون للسببية ايضاً بل يكون اما بمعنى الفاء او ثم مجازاً

يعني جعل الامام العتابي حتى بمعنى الواو وقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف وقال في قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك كذا قال العتابي

ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب من هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا تلويح

وقد عرفت ان حتى العاطفة حين دخلت على الفعل فهي بمعنى التعقيب مثل الفاء ان نوى الفور او بمعنى مطلق الترتيب كثم ان لم ينو الفور تعليقات

الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحاً لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بَرّ ولا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هنا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغدّ عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعدُ غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه وقتاً آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل كلامه التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخياً عرفاً كما في الفاء

فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه (فتحمل) الى (عليه) اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى على (تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها) اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس السمكة) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (او لا)

اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول الى الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية (اسقاط ما ورائها) اى وراء الغاية (ان كان) وراءها شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ (لان) الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول القطعى (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) تدخل الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (او لا كالليل) فى قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) الى اذا لم تكن ما قبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لا دخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان (الدخول) الذى

هو ضد الخروج القطعي (لا يثبت بالشك) وان قيل القاعدة
الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول
باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض
بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله
وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به
عن الاولى بقرينة التحرز في ذكر الغاية او الافتخار بذكر
المغيا لان مقام الافتخار يقتضي عده من المغيا لو قرئ
وعن الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب
الى فلا نقض وللقاضي الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق
ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع
له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني
مفرديه لانه اعتبار كل منهما منفردا (وفي للظرفية)
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا
فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار ومجازيين نحو طاب
الحال في دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب

او زيد في نعمة وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالظروف
في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد
والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اي
الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب
مع وجود في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به
لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها
وحذفها (بصحة نية الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات)
اي اثبات في فحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة
بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد
يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول
اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف
لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال امرك
بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب
وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب

لاينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد
فى نفسه ويستوجب الترّوى والتفكر من المفوض اليها
اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها
بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى اوّلا بخلاف الطلاق فانه
ليس كذلك كما لا يخفى (وتقيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز)
يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا تفيد بل يقع فى الحال
لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز
بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا
(الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق
فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شائع (فيصير) الفعل الذى هو بمعنى الوقت
(شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق
مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط
وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ المشروط يجب ان يكون
معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق (اذ لا معاقبة) بين الظرف
والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو ينافى
الشرطية (و) اذ (لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى

نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا
للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون
الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع
قبله (لا تطلق بانت طالق فى مشية الله تعالى) لان التعليق
بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه
فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق بفى) اى بقوله
انت طالق (فى علم الله تعالى) اما لان المشهور استعماله فى
المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع
اولان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى
(وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله
تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى
والثانية انه لا يقع كما فى المشية قال صاحب الهداية فى شرح
الزيادات اذا قال انت طالق فى مشية الله او فى ارادته او فى
رضائه او فى محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته
لا يقع الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق
فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها
على الظرفية بان صحبت الافعال فتحمل على التعليق لمناسبة
بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها
على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده

ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً بها والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هنا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى* فقدرنا فنعم القادرون* بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى* قدرناها من الغابرين* والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزاً كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييراً فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان في انت طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اي سواء دخل بها او لا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام

(لغيرها) اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للاخرى (و) يقع (ثنتان بقبلها) اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعاً في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيحاً لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معاً بالضرورة (وبعد بالعكس) اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة (فعندي الف وديعة) لا دين (الا اذا وصل به) المقر (دينا فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او الحكمية نحو* ان الدين عند الله الاسلام* اي في حكمه (ومن كلمات الشرط) عممها لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان (امراً) معدوماً

لكنه (على خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة لانا لا نتيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفى موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لا يقع بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى * ولو اعجبك * ولو كره الكافرون * كعكسه فى قوله تعالى * ان كنت قلته فقد علمته *

فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو * لفسدتا * وقد لا تدخل نحو * جعلناه اجاجا * (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * (وهو مختاره) اى ابى حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة رحمه الله الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان

وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم
استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا
هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت
على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان
وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسى
وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال
ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك
منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب
وحط المراتب حتى كأنه لا شك فى اصابة المكاره لتوطين
النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند
عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق
الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلافا للاصل
كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم
اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (و) اذا
(عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية
فى معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد
الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل
اذا يغشى * اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و)
تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط معنى الظرف

مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه
لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك
الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف
متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج
غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة
اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى
فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا
(وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (ففى
اذا لم اطلقك فانت طالق لا تقع) الطلاق (عنده) اى عند
ابى حنيفة رحمه الله (ما لم تمت احدهما) اى احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل
على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل
على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما
كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت
خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق

(ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسماً يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفاً من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فطلق المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (فى) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازماً بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهماً بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضاً اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات

فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض لوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشية اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشرع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً ومقيداً بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحداً واثنين وثلاثاً فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) فى قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق الموطوءة

وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع) كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) فى مسئلتى الطلاق والعتاق (ما لم يشأ) كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب كذا فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله (ان الاستيصاف) الذى

معناه طلب الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشية) قضية للاستيصاف لكن يثبت ذا اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلقى نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلقى لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغاير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط

اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكوراً كما فى قوله انت طالق ثلاثاً او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشية (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعداً) لكن لا مطلقاً بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناءً) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين الاول ان استعماله صفة يختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيداً جاء او لم يجئ بل كان خبراً ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيدٍ بالنصب ربما يفهم ان زيداً لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى قوله (له علىّ درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع)

اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهوراً بيناً) اى انكشف انكشافاً تاماً بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هنا القيد اعتماداً على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بيناً لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازاً) فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهوراً بيناً (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف وخبر سواء نوى او لم ينو (قضاءً) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لا قضاءً (واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) اى المعنى

(المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهراً فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفياً فى اللغة ومن لا يشترطه فى الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضاً هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يقع بها الا الرجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعياً كما فى الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازاً لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاج الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية

عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعياً ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم كنايات الطلاق والكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت) تلك (الالفاظ) فى نفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعنى ان ما ذكره الشافعى انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة لا الطلاق الرجعى (الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعى لان شيئاً منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب ويحتمل

ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى
من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال
زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه
قال طلقتك او انت طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل
مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة
واما الثانى فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب
براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ
وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك
يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأتى ههنا
واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة
في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندى ليس لى
غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى
ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية
(وجوب العمل بها بالنية) كما في حال الرضاء (او دلالة
الحال) كحال المذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على
استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم اثباتها

لان عدم الاقواء يقتضى سابقية الطلاق بالضرورة تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة

ما يندرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو
جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب
الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل
لو قذف رجل رجلا فقال الآخر هو كما قلت يحد مع انه ليس
بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله
وهنا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول
ولما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام
التقسيم الرابع فقال (واما الدال بعبارته) لا بد قبل الشروع
في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ
المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه
او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى
العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام
الخطابى امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء
البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم
المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف
عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق
عن الآمر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل

قال صاحب التوضيح فهمت من كلام المشايخ ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر مثل احل الله البيع وحرم الربا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي لاصل الآية وهو بيان الحل والحرمة الذي هو الحكم المطلوب الذي لا يتوقف على اللازم

لصحة تعلق السؤال في واسئل القرية او صحة صدقه كالحكم
لصحة تعلق الرفع في * رفع عن امتي الخطاء والنسيان *
والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند
جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا
ومضمرا ولهذا قالوا بعمومهما الا ابا اليسر كما سيأتي
ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض
المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير
على الغني الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة
مناط ذلك الحكم ولنسميه ذاتيا وقد يكون بها فذلك
المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى
الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ
اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى
اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم
عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح
والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها
الاحتمال الناشي عن دليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول اما الدال بعبارته (فما) اي لفظ (دل باحدى
الدلالات الثلث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما)

اي معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى ذهب
بعض علماء الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه
مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب
التنقيح ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من
كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى
جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى * واحل الله
البيع وحرم الربوا * بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى
واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه
لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص
والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة
كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى زعم ان لا يكون
مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد
به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت
ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو
للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من
الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له (و) مثال الدال بالتضمن

(نحو كل امرأة لى فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جوابا رضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (فى التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فما دل بها) اى باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتيا) اى متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او متقدما) محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (فى) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (فى طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى

والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق أوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (فى ان النسب الى الآباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزءا للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثانى نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم) عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لا ببعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه * لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول)

اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تَقعُدُ احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب

وهى وهما اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى غيره مثل كون كل منهما قطعيا وغير قطعى لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعيا وغير قطعى — عبد الرزاق

بعنى ان النبى عليه السلام قال اولا انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه السلام تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى وهذا الحديث حديث مشهور ذكره بكار العلماء واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن النووى قال فى شرح المهذب لا اصل له والله اعلم — حسن چلبى

لانه لما كان نصف عمرهن بلا عبادة يلزم ان يكون نصف كل شهر بلا عبادة فيلزم ان يكون اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما

اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك

الثابت باشارته ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان للام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب باشارة (واما الدال بدلالته فما دل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا * لا تقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوقا التأفيف فى الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضاً بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى (ولنا) اى ولانفهام

فان هذه الآية دال باشارته على ان للاب حقاً فى ماله ونفسه فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق التملك فى ماله لا حق الملك — قاآن

اى اللازم للمعنى المطابقى الدال بالدلالة من غير استعمال اللفظ فى اللازم فلا يكون حقيقة ولا مجازاً بل من قبيل مستتبعات التراكيب كدلالة آية التأفيف على حرمة الضرب

اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى المراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع بعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة — ابن ملك

فاظهار السآمة ثابت باشارة النص والتأفيف بعبارته وحرمة الضرب والشتم وغيرهما بدلالته

مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضاً بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضاً كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجراً عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافاً الى الشرع اولاً وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضاً بمنزلة النص (والقول الذى قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى) لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيداً ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع اجماعاً

كقوله عليه الصلوة والسلام فى حق ماعز رضى الله عنه بعد الرجم عن الزنا انه تاب توبة لو قسم على المحبين لكفاهم

تقرير الدليل الاول هكذا لا يمكن اثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه لو امكن اثباتها بالقياس لزم ان يكون للرأى مدخل فى مقادير الجرائم وآثامها والتالى باطل

اى فانه يدل بمعناه الوضعى على منع اعطاء الذرة بعبارته وبمعنى معناه على منع اعطاء ما فوقها بدلالته لان كل احد يفهم من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره — عبد الرزاق

وتقرير القياس هكذا بعض الدلالة هو الذى يكون فيه الاصل جزءاً من الفرع ولا شئ من القياس يكون الاصل جزءاً من الفرع ينتج المط

لايقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزأ مما
فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم
ولو سلّم فمثله ايضاً ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى
الثاني بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعي
فان كل احد يفهم من لاتقل له اف لاتضربه ولاتشتمه سواء
علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا والى
الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس
فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع
المعنى وجنسه في نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كما سيأتى
في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع
فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل
(او اعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لاتعلق
له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى)
ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان
اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان
جلياً بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة
بمثال فمثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) اى
الاعرابى المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية
على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمداً ومن
المعلوم يقيناً انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها عليه
لكونه اعرابياً او صحابياً ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان
فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
(و) مثال المساوى الخفى نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار
رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص عليه فى ايجاب
الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما
وقال الشافعى رحمه الله لاتجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة
وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع
ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و)
مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف)
المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود
من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامير بقتل عدوه
لاتقل له اف واقتله فمدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص
والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف
وهو فيهما اقوى ولذلك لايحنث من ضرب بعد الموت فى
والله لايضربه ولايبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق

والعض من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب) في نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجباً للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوماً قطعاً فالدلالة قطعية كاية التأفيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلهما ثم قال وحاصله امران التنبيه بالادنى على الاعلى وبالشئ على ما يساويه اما الاول فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى

ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوماً لغوياً ومناطاً قطعياً صالحاً لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى ومساوياً اقول فيه بحث اما اولاً فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد واما ثانياً فلانه مخالف لما قال ولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق مفيدان القطع واما ثالثاً فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعياً لا يكون المناط قطعياً فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعاً فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله اولاً وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن من اختلاف فهم فان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا

الظن فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق
فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول
الظن الناشى من الاختلاف فانما هو بالنظر الى غير المستدلين
كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى
المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى
القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه
الفهم فى المسائل الجزئية لا ينافى قطعية الاصل بل اشتباهه
فى الاصل لا ينافيها ايضاً فان الشافعى رحمه الله قد اشتبه
عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته
عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادّعى فيها احد المجتهدين دلالة
النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره
ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة
وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة)
عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها
لان فى الاشارة النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط
فبقى النظم سالماً عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل
العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى *
ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزائه

جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة فان
قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص
اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى
الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب
بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم
اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم
والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص
فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى
فى المعانى ايضاً فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها
بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لا يحتمل
ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له فى بعض الصور لان المعنى شئ
واحد لا تعدد فيه اصلاً فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا
الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو
محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت
الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما
سيظهر (فما دل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف
وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة
وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق
الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة

وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عني بالف) فان هذا الكلام يقتضي البيع (ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ

يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اي مع البيع (شروط تحتمل السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو الشرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق

عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اي الاقتضاء (ثابت) يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافاً لزفر) فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير في ثابت اي ملتبساً ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم (خلافاً للشافعي رحمه الله) فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعاً او عقلاً او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضاً بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اي المقتضى اسم مفعول (ضروري) صير اليه تصحيحاً للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اي مختص به

لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى بالصفة والاضافة وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية (فتبطل نية الثلث في اعتدي للموطوءة) هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر بالاعتداد فيكون ضرورياً ولذا كان رجعياً اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضاً نية الثلث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلاً لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعاً على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلاً للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء فينافي العموم (وكذا) تبطل نية الثلث (في طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع

اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقاً من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاءً للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاءً لا لغةً فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا تبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولاً انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانياً ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثاً انه لو كان طلقت اخباراً لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلاً لانه توقيف امر على امر آخر ورابعاً ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقي نفسك) فانه مختصر من افعلي طلاقاً من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل

فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتاً لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضاً (والبائن كالطالق) في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الا ان) بينهما فرقاً وهو ان (البينونة تتنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث (فصحت) اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمناً كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقاً لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والا فعال قبل الحلول

بالمحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه
غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنوع
فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون
محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء
العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق
وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة
في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا
دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في
رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت او لا اكل
ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب)
كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة
(وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال
قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية
(في اليمين) متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما تثبت
بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي
واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا
قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على

المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار
المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان
(وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتين
النيتين باطلتان بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدي
ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي
الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة
ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله
للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص
فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لا يفيد
الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ
(والمصدر) المنفي كما في الصور المذكورة (وان ثبت لغة
لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى
لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال
ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر
فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هيثم (كالمساكنة)
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه

وقاصرة وهى ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج) فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى فى الاول المساكنة فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو حنيفة اما الاول فلما سيأتى ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد وما ذكر فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثانى فلان لنوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء مما بقى بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اى بكل جزئى من جزئيات المصدر والفاعل

والمفعول ونحو ذلك (فى كل) من الصور المذكورة لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة فان قلت لا شك فى صحة قولنا ان اكلت اولا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا من جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكانا كذا او زمانا كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتى لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل فى الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر فى التلويح ان المصدر فى قولنا لا اكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية (وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا

المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلاً وما اضمر لصحته شرعاً وسمّوا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظاً كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل إن زيدٌ قام واما لذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً او مضمراً ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعاً) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا أطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكرها هنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره)

اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغواً غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرّح به لا يبقى الكلام مفيداً اصلاً كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاءً باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاءً يكون المقتضى عنى قوله طلقها توكيلاً محضاً بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجاً عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطاً لا علامة (و) شرطه ايضاً (ان يصلح تابعاً للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور ومساوياً له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلاً له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفّر عن يمينك لا يثبت الاعتاق

اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعاً واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها * فصل * لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور فى الحكم اثباتاً ونفياً ويسمى ايضاً دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطاً منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب المعتاد مثل * وربائبكم اللاتى فى حجوركم * فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور

او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا العلوفة ومنها ان لا يكون منطوقاً لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت تحقيقاً لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فبنقل) يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له فى اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ (الآحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع

المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لاتثبت بالشك (ولامتواتر اوشبهه) ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لايدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابوبكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس

(وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لايجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لايراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم وفي الواجد وظرف الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لايصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (او لفهم البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم (او لانفهامه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام الخطابي المحض (و) النوع

الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنىً وبعض من لا يقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والّا لا يكون شرطاً (قلنا) ما ذكرتم هو انما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و(هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطاً اصطلاحياً لجواز ان يكون سبباً او علة وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والّا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفاً لما قبلها فى الحكم بل (دخل ما بعدها) فى حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخراً) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لا فيما بعده) يعنى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل فى حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخراً لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس

ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكوراً لا ينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفاً لحكم ما قبل الآخر (وهنا) اى مفهوم الغاية (قد يُعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكماً للمستثنى مخالفاً لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و(اثبات كونه فاضلاً قلنا هو) اى كونه دالاً على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقاً وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق) (و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق

(قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلاً بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهراً اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو وغيرما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان

كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو (بعلته) لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضاً لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه (مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به عرفاً النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديقى خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكاً باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضاً مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق

كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا اما اختاروه وان اختاره بعض قائلاً (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم (هو المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ما قيل القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم) يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى

على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفياً واثباتاً قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة * تجب بناءً على هذا الاصل ان لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقاً للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاماً واحداً وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجوداً وعدماً ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليها ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار

فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطله على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو بين الجملتين لا محل لها من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان ولغويا على سبب

وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى فى ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق الجواب) (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض

من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لا تنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه فى العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل

بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة (اوان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به (فيوجب) القيد (النفى فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى (فى نظيره) اى فى نظير المنصوص ايضا (بطريق القياس قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو (تعدية للعدم الاصلى) وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس فى مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال

على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين
فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير
المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي
ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص
اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد
او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل
للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على
وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره اقول
هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع في
جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة على
حصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر
الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز
ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع
بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على
حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب
بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد

فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان)
وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به
التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم والنظر
الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل
وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد
الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه
في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم
والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد
بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما
هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار
المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط
السبق ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ
ان هذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها

فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة والثانى حصرهم البيان فى الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجئ ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق (ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله) عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتمونى اصلى (وخذوا) عنى مناسككم (دليل لبيانيته) اى بيانية الفعل لا انه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)

فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه الصلوة والسلام بالفعل حيث امّه فى البيت فى اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من الطول الذى يحصل بالفعل (كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اى لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى فى الفعل (بعد الامكان) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب الامكان

ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقى في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور (ولو سلم) لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التاخير الذى جوزناه (فلا يثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتاخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تاكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبى عليه الصلوة

والسلام ان فعله بطريق الندب (او واجب عليه) على وجه يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان التغيير والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر في المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى في بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه

ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص) ان كان المؤكد عاماً نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيراً لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقاً فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي (و) الثاني (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * بقوله عليه الصلوة والسلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم * وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن بقوله

عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيراً ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اي صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاماً واحداً لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلاً فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيجئ واما النسخ فانه وان لم يكن تغييراً
بل رفعاً وابطالاً بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية
مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم
بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية
نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض
نحو* ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً *
فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان
التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها
كالعطف مثلاً فانه قد يكون مغيراً كما اذا قال انت طالق
ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلاناً ان شاء الله تعالى
فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء
مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في
تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن
وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان
تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن
وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال
وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية
الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل
الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره

عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقاً وقيل يمتنع مطلقاً وقيل
يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز
فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى
كأن يقال هذا العام مخصوص وسيخص وجوزوا تأخير
التفصيل بعد قران البيان الاجمالى والمختار عند مشايخنا
جوازه اجمالاً وتفصيلاً فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه
فى بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه
احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه
شئ ما اصلاً لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى*
ثم ان علينا بيانه *حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل
على بيان ما أشكل على النبى عليه الصلوة والسلام من معانيه
ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا
يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره
دفعاً لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى
ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر
عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه الصلوة والسلام
التكفير معيناً بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال
فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييراً خلافاً للشافعى رحمه الله

فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثانى انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه الصلوة والسلام ء انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعنى عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتى لان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل ايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق

عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد خرج) الابن (بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا انه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الاية (لا انهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فيلزم تراخى المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول او الورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما

للجهل بالتاريخ) فانه اذا جُهل يُحمل المخصِّص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضاً لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضاً وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحساناً نحو ان يحلف لا يأكل رأساً يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضاً (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس)

يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداءً بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يُبيّن عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضاً ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان بياناً من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنياً لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اي للكتاب خلافاً للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخاً ويبقى العام في الباقي قطعياً فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ * والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لهما)

اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا
كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام
الكتاب وجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما
اذا كانت خبراً واحداً فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها
العام وان علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر ما تناوله
واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب
للكتاب واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى يتناول
الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز
بالفعل والتقرير ايضاً اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد
نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلاً رآه من
المكلف مخالفاً للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة
(واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات
فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك
الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن
الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض
والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال
ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد

الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج
لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع
وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله
من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلاً صحيح عند
ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
ولم يتناول الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما
استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت
اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمناً والعدديات التى
لا تتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو) اى الاستثناء (تكلم
بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى
وبيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولاً نحو قوله تعالى * فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاماً * والمراد تسعمائة
وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه
حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لا سيما
من الماضى وفى العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمناً الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمداً

لا ان له ذلك خطاء لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى الالهية سواء اذا لم يحكم بثبوته و(للاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى وبالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما

(فمعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة) بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اما لنا ولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته

(وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضاً لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملاً بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله لا للدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقاً اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثاً الا اثنين (خلافاً لابي يوسف) هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلاناً كان بياناً للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلماً به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي (او بالمساوي مفهوماً) نحو اماثي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلماً بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجوداً جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلاناً

وفلاناً وفلاناً ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين) حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فجمعهما مع الاثنين الاخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاول بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعاً بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هنا قلنا لا نسلم المساواة مطلقاً لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى * الا الذين تابوا * منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف

الى قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * حتى ان التائب
تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك
اى ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله فى حكمه
ولابد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين
باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفى والاثبات
نحو ما جاء فى القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما
بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف
ما جاء فى زيد الا ان الجوهر الفرد موجود (واما التعليق فيمنع
العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق
مثلاً علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل
ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه
العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصداً لانها هى المذكورة
دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء
وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط
لا مطلقا واذا كان داخلاً على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها
وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف
الشرعى بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل
ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من
المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل

لما لم يتصل بالمحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجوا الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل
كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل انت طالق ان شاء
الله تعالى واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة
هو (زمان) وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز)
اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى
تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو
ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك
انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا
فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها
وقال (الشافعى) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتاً فى الحال اذ لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر
ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار فى
البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد
السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان

تعليق القنديل لايؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لايجوز البيع معه كما لايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كى لا يتخلف الحكم عن السبب ولامانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة

ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لايحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لايفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون لايخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول

ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشية من لا يظهر مشيته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال لحكم الكلام (عند ابى يوسف) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر مشية من لا يظهر مشيته (تعليق لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال إن شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة

ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكرا ولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثانى مقدما عليه وفى مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار

فالثانى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ماسبق
وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما)
اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط
(الاول) شرطاً (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط
(الثانى) شرطاً (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان
تزوجت امرأة فهى كذا ان كلمت فلاناً فتزوج امرأة قبل الكلام
واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التى بعده لان
الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطاً للانعقاد
والا لايكون ما فرضناه يميناً يميناً لانه الكلام التام المستقل
المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطاً للانحلال والا يكون
لغواً فصار الكلام شرطاً للحنث دون الانعقاد فصار غاية
لليمين فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها
قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط الجمل (المتعاطفة)
اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا
(ينصرف) الشرط (اليها) جميعاً لان حق الشرط التقدم
كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكماً كانت الجملة الاولى
ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها
فتكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه

وبين الاستثناء فان حقه التاخير (واذا تقدمها) اى الشرط
الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط
للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى
بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر
وعليه الحج ان كلمت فلاناً ولا نية له (تضم) الجملة (الوسطى
الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل
تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة
وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى
اى ولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال
امرأته طالق ان كلمت فلاناً وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار
فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم
ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط
المتقدم لانا اذا جعلناه مضموماً الى الشرط الاول يحتاج
الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته
طالق ان اكلم فلاناً وعبده حر ان اكلم فلاناً ولو جعل
معلقاً بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار
فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء
المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع

(بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم
الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما
هو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفاً (كقوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر
بالضرورة (ومنه السكوت لذى الحاجة) الى البيان (بان يدل
عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) الذى من شانه
التكلم فى الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه
(كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل ولم يسبقه
تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهده
عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل
ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها
فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عليه الصلوة والسلام
ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم
منفعة البدن فى ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمداً
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق
(و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى (زوجته)
اى المغرور روى ان رجلاً من بنى عذرة تزوج جارية على ظن
انها حرة فولدت اولاداً ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى
الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد

وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة
الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة
لان المستحق جاء طالباً لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له
كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة)
فانه جعل بياناً للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة
فى الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بياناً لثبوت الحق عليه
واقراراً به لحال فى الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقاً فى الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون
المدعى محقاً فى دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة
بعد علمه بالبيع فانه جعل بياناً للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان
العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد
على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها
دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة
عبده) فانه ايضاً جعل بياناً للاذن لحال فى المولى وهى ان العادة
ايضاً تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى
ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث

على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة) اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بياناً للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكراراً وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدراً لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلاً عن نحو عبد وشاة فانه لم يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا اصلح كما في المقدر

(و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث

الاول في تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحاً (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف

حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقاً والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء والمبحث الثاني في جوازه

(و) هو (جائز عقلاً) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلاً على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غيباً عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة

(و) جائز (نقلاً) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان

كان جائزاً فى شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب فى شريعة موسى
عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزاً فى شرع يعقوب
عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة
الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى
فى زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم
فكانت احكاماً شرعية (خلافاً لغير العيسوية من اليهود) فانهم
انكروا الجواز ففرقة عقلاً وفرقة نقلاً اما الاول فلان النسخ اما
لحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثاً وكلاهما على الله
محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان
اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى
ولا عبث لثبوتها واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام
انه لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت مادامت
السموات والارض قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم
انه ثابت فى التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته
فيما فى ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها
كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو احتجوا
لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو
(واقع) لما سبق فى الجواز نقلاً (خلافاً لابى مسلم) الاصفهانى
(ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف

عن ابى مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق
لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى * ما ننسخ من آية *
والثانى انكار ارتفاع الشرائع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة
والسلام وهو ايضاً باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى
عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا
الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتاً لا يسمى الثانى
ناسخاً قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسراً او مقرراً
او مبدلاً للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى
مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخاً ولو سلم فمثل
التوجه الى البيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقاً فرفع
وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث فى محل
النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية
والواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب
او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال
وذاك حرام (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية
فانها لا تقبل النسخ (فرعى) خرج به الاحكام الاصلية
المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين

من الوقت (ولا تأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيداً لا توقيتاً (قيدنا حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصاً) نحو الصوم واجب مستمر ابداً فان نسخه لا يجوز اتفاقاً (واختلف فى غيره) وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابداً او الى كذا فان الفعل يدل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجهاً الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافاً للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين ومن تبعهما الثانى ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهراً لا نصاً نحو الصوم يجب ابداً فان الفعل اصل فى العمل والمختار فى التنازع اعمال الثانى فيكون ابداً قيداً ليجب ويحتمل ان يكون ظرفاً للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم وللجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غداً فمات قبله او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم

فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلاً لنصوصية التأبيد كما فى تأبيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع فى شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضاً وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً ولا يكفى ما يسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصوداً تارة كما فى انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين احرى لتوقف كون العمل قربةً عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصاً والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداءً لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبى عليه السلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور يتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون

حجة عليهم (المبحث الخامس في الناسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثانى نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولاخلاف فى صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى فى الخلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه والثانى انه تعالى قال * ما ننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها * والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه قال * قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان الطعن الباطل لاعبرة به كيف وانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله وعن الثانى ان المراد والله اعلم خيرية الحكم اومثليته فى حق المكلف حكمة اوثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولاشك ان السنة

ايضا من لدنه لانه لاينطق الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لايقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لايعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلايكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثانى بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثانى انه تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * فلايكون ماجاء به رافعا والجواب عن الاول كما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل ان النبى عليه الصلوة والسلام مبين فى الجملة ولاينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لاينسخ شيئا (ولاينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولا نسخ بعده واما
سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى
عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ
ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة
نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه الصلوة والسلام
كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلوة والسلام بالنص
وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ
(يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق
منه) فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا
يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى * نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا
انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق
كما يجوز ان تكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان
فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة
اشق من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد
لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة
فى صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس
بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه الصلوة والسلام

ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلوة
والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ
والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم
ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى
لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال
فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ المتواتر (بالمشهور
لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن
حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا
بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص
(مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلف فى) نسخ (احدهما
بدون الآخر قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز
رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل
لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه
كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم
واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية
فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة
اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى
بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة
دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم

التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى فالحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا

المبحث السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى * ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى * ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء

ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متاخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب

واحداً فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى ثلثة بعدما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و(تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و(تبديل له) فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لا يكون تقريراً) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخاً عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن (على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافاً له) اى للشافعى فانها لما كانت

عنده بياناً محضاً جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضاً (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى * يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلاً من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة

وهذا اخص منه فالعام لادلالة له على الخاص فكيف يستفاد
ذلك منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ
فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية
فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا
بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل
الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة
لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا
ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى * وان كنتم
مرضى * الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه ليس من الشروط
التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة
فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول
صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول
حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا
كما قال الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهى قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق * فان الطواف
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى
جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع
لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض

بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ
من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب
والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق
خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت
العدد وتعين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب
ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش
فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم
بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد
وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة
وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة
بيانا له لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره
قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مجمل من حيث احتمال
المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع
بين الاجمال واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب
شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدائها شرعا وهو غير معلوم
فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل)
اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعى
بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلوة والسلام لاعرابى اخف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على اية الصلوة لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعاً الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمداً ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلى لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابراً وان اريد معنى الاساءة فهذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص على الثلث وهذا سر

ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل فى الوضوء واجباً الركن الثانى (فيما يختص بالسنة) لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث المختصة بالسنة (وهى) اى السنة (ما صدر عن النبى عليه الصلوة والسلام من قول ويختص) اى القول المنسوب الى النبى عليه الصلوة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلاً او قولاً صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحى احتيج الى بيانه اولاً فقيل (الوحى فى حقه عليه الصلوة والسلام نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع النبى عليه الصلوة والسلام من ملك تيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقيناً (مبلغاً) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلوة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل عليه السلام كالقرآن والثانى ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اى للرسول (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (او لاح لقلبه يقيناً بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى * ان يكلمه الله الا وحياً * اى الهاماً بان

اراه الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى * لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلثة (منه) اى من النبى عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لايكون حجة على غيره (و) النوع الثانى (باطن وهو ماينال بالاجتهاد) والتأمل فى حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقاً كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لاينطق الا عن الوحى بالنص والمفهوم من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلايجوز الا عند العجز عن دليل لايحتمله ولاعجز بالنظر الى النبى عليه الصلوة والسلام لوجود الوحى القاطع ولانه لوجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ماينصدر نطقه بالقرآن عن الهوى وما القرآن الا وحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضاً وحياً لانطقاً عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحياً بل ثابتاً بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثانى ان اجتهاده لايحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز

لوجاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون مطلقاً كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا والثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضاً اذ لاقائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولايكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم ولم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لاتطييباً وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى

لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحى الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت فى الحادثة يعمل (بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى الاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا أمرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى * عفى الله عنك لم اذنت لهم * فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدى

الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطاء لتنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبى عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم بل لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال (المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد

(وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرات للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافاً للكعبى وابو الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانياً انه لو كان ضرورياً لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بيّن والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعى الاحتياج كما فى القضايا قياساتها معها وعن الثانى انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بيّن اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوماً لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و)

القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا فى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته وان كان المدرك يقيناً فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام * ليطمئن قلبى * وان كان ظنياً فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشى عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوماً لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح (خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر اولم يشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى * فلولا نفر من كل فرقة منهم

منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان الاول انه امر الطائفة
المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض
المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن
الامر مفيداً والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا
يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للترجى وهو على الله
تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر
عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه
السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل
خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية
وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم
وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقائع لا تحصى
وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم
كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر
القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان
الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست
اخباراً عن معصوم ولا المخبر مشهوراً بالثقة اذا اوجبت العمل

حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقاً فالرواية اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية
وايضاً عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس
بل اولى اذ لا شبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول (وقيل
لا يوجب العمل ايضا) اعلم ان ظاهر قوله تعالى * ولا تقف
ما ليس لك به علم * ان يتبعون الا الظن * يدل على استلزام
العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضاً
(لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل
(وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا
لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن
قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين فى الاشخاص والازمان
على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازماً كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك
المعنى البحث (الثانى فى شرائط الراوى) التى اذا فقد واحد
منها لا تقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل
الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتى فى بيان الاهلية انشاء
الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر
واما الصبى فانه وان كان ضابطاً كامل التمييز ربما لا يجتنب

الكذب لعلمه بان لا اثر عليه (و) الشرط (الثانى الاسلام)
وهو تحقيق لا ايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو
نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين
او الدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا
بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام والاقرار به
وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل
ولا عبرة للاول الا ان يظهر امارته كالصلوة بالجماعة
للحديث ولذا قال محمد رحمه الله عليه فى صغيرة بين مسلمين
اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها
بل للثانى لثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى
بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ما
جاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا)
وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام
فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد
قوله فى امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو مجموع
معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه
بان لا يفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على
سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان
فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز

المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى
لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث
(حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة)
اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه
ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله
تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة
لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو
وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام
(لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة
او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى
ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به
(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن
رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة
الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل
على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك
على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل وليس له حد
يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدى الى الحرج
(و) هو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت

العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة
وان الم بمعصية لأن في اعتبار اجتنابها لكل سد باب العدالة
الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة
على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح
الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل
والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء
لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم
صفته وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان (حال الراوي
وهو ان عرف بالرواية) وشهرتها (فان كان) ذلك المعروف
بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ
وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل
الرواية منه (مطلقا) اي سواء وافق القياس او خالفه
وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل
وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في
الفرع مانع (والا) اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس
رضي الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق الحديث
الذي رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر

تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا
الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره بالقيمة
ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في
عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين
فان قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون
ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل والقيمة قياسا على
صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوي (الا بحديث
او حديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل به

اى بروايته (في القرون الثلثة) الأول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلوة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لأنه في القرن الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ورده على رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده

(وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع في) بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك

وأما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن
به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد
اولى ولنا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي) رحمه الله
تعالى وهو يقول اولاً ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية
فجهالة الذات اولى وثانياً انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا
اذ لا تأثير للزمان وثالثاً انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة
فكان ذكره اجماعاً على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول
ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره
ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه
في الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين
او الجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما
وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب
النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول
مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من
كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان
لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا
ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن
(والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من
يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه رده بعضهم

لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة
الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضاً احتياطاً وقبله عامتهم
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسنداً وشعبة وسفيان الثوري
مرسلاً (و) النوع (الثاني) (باطن وهو اما بنقصان في الناقل
لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة
للاقوى) اى بكونه معارضاً لدليل اقوى منه (صريحاً كحديث)
اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام
لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثاً (للكتاب) وهو
قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى
فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى * من وجدكم * يحتمل
عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل
القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف
يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر
لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول
الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا
حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث
القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام

البينة على المدعي واليمين على من انكر اما الان لقيمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوي العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن امامن المروي عنه اومن غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره بالقول اوبالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية اوبعدها او مجهول التاريخ اوبالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه اويحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا اويصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة اوبالعصبية والعداوة

فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو اي الطعن (امامن المروي عنه فنفيها) اي نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروي لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اي تردد المروي عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري (وتأويله للظاهر) يعني اذا روي عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اي تأويله لغير الظاهر

كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهراً فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية (بمخالفها يقيناً) بان كان الحديث نصاً فى معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذ لوكان خلافه باطلا سقطت روايته ايضاً (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احساناً للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية اوبعدها فانه لايكون ايضاً جرحاً لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل بالحديث (كالعمل بخلافه) وقدمر حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابياً لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب اوالانتساخ مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى

كحديث ابن عباس رضى الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرأة المرتدة مع ان المرأة داخلة فى عموم كلمة من — توضيح

كحديث عائشة رضى الله عنها ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنه فى رفع اليدين فى الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر رضى الله عنهما عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح — توضيح

فان كان العمل بخلافها قبل الرواية وقبل ان بلغه الحديث لم يسقط به الحديث ويحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احساناً للظن به — ق آق

لان حمل المؤمن على الصلاح من حسن الظن وهو واجب والمؤمن فاستفيد من هذا ان قوله احساناً علة لقوله يحمل عليه — مستفيد من الاستاد

والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضت الوقت كان هذا امتناعاً لاعملاً بخلافه ولو اكل فى وقت الصوم كان هذا عملاً بخلافه الا ان فى التحقيق كليهما واحد لان الترك فعل كالاشتغال بفعل آخر — جامع الاسرار

الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتداً ان لاينفى ابداً وقال على رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة لاعملاً بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتماً فتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحاً لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابوموسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (عن ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت اومجروح اومتروك اوراويه غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة وهى اضعف ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحاً شرعاً والطاعن ناصح) لامتعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحاً شرعاً بل بمجتهد فيه لايكون جرحاً كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهماً بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس

يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً فحلف ان لاينفى احداً ابداً فلو كان النفى حداً لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة — منار

روى زيد بن خالد قال كان النبى عليه السلام يصلى فوقع اعمى فى بئر هناك فضحك بعض القوم وفى رواية غيره فضحك بعض من خلف رسول الله فلما فرغ من الصلوة قال عليه السلام من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة وفى رواية غيره من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة وقد خفى ذلك على موسى الاشعرى وعمل بخلافه

يعنى ان عدم العمل منه لايكون جرحاً للحديث لندرة هذه الحادثة ولعل ان المراد بعدم العمل عدم اعادة الوضوء

يعنى كان الرد فى جرح الشاهد بان يسب المزكى انه ليس بعدل من غير بيان سبب فقال المزكى كان لا اوكان فى جرح واطلع على كونه عدلاً بان قال الحاكم لا تقبل منه ايضاً شهادته ليس بعدل لا تقبل منه الشهود فقال الاب منهما انه رجلان من الشهادة وانا عبدك كما نقل ان اداء الشهادة وقعت كنا وكنا فلم يوسف حين لهذه الحادثة وقال ان كنت عبدك تشهد الامام شهادة العبد غير مقبول وان لم يقبل الامام شهادته فقد كذبت فى قولك وانا فى الواقع عبدك والعدالة فى الكاذب مفقود

في محل الخبر) اى الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبراً عن
النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل
في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد
لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى)
اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه
اصلاً او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام
الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة
مقصودة كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء
والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر
من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها
كالعشر (تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت
الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى في العبادات
لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (في الديانات)
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحري) اى بشرط انضمام
التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه
من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضراً
عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون
خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر

الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي
والمعتوه والكافر مطلقا) اى في الاحاديث والديانات لانتفاء
الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد
(في العقوبات) روى عن ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل
فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة
النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون
واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات
تندرئ بالشبهة وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت
بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه
المرتبة (واما حقوق العباد) وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر
الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة
(فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه
الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد
عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفاً لا يشترط كشهادة القابلة
(بشرائط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه
معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر
من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لا الزام

فيه اصلاً) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودائع والامانات
وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (لا يشترط فيه الا التمييز)
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لا الزام
فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى
هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائماً للمعاملات
الحسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان
ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام
من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط
فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده)
اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضولياً والا) اى وان لم يكن
المخبر فضولياً بل وكيلاً او رسولاً (فلا) يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف
الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملاً بالشبهين (وقالا هو)
اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى)
من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلاً لان الثالث

ايضاً من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء
شبه الالزام البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على
عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به
قال الله تعالى * وما آتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ما علم
كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال
برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملهما) اى الصدق والكذب
(بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق)
فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله
الاصلى ويحتمل الكذب احتمالاً يساويه لانه وان كان احتمالاً
عقلياً لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء
جانبيه كيف وقد قال الله تعالى * يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه) على كذبه (كخبر
العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه
راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه
عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعاً
والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف
ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع

(طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا القسم من الكتاب (الان عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل يقبل فى الحديث

اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع (فيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها

لايتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا فى جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال عليه السلام اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) اما فى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لايعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا * فصل فى * بيان حكم (فعله القصدى) قيد لان ماوقع لاعن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد

القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى * وعصى آدم ربه * واذا قرن به البيان البتة لايصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لايتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى * لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة * فان التأسى فعل مثل ما فعل

على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله
تعالى * لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم *
ولولا التشريك لما ادّى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق
المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام
يُحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا)
اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة)
اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحاً (له) لان الادنى متيقن
والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه)
لانه بُعث ليُقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى
لابراهيم عليه السلام * انى جاعلك للناس اماماً * ولا يحمل
على المخصوص به عليه السلام لانه نادر * فصل فى تقريره *
اذا فُعِل فعلٌ بحضرة النبى عليه السلام او فى عصره وعَلِم به وكان
قادراً على الانكار ولم ينكره كان تقريراً له على ذلك الفعل فاراد
ان يبين حكمه فقال (ما قرّره) ان كان مما (عُلِم انكاره) اى انه
منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه عُلم منه ذلك وبانه
لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر فى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة
له على الجواز اتفاقاً (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته
(على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت
ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه

فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه
السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار
معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار
ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام
لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل
استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية
استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام فى شئ غير مقامه فى طريقه
ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز
ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو
الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول
المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين
فان النزاع ثمة فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة يجوز ان
تكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح
به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه * تذنيب *
لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها
وسماها تذنيباً (شرائع من قبلنا) قد اختلف فى انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل
شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة
الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها

شريعة ذلك النبي عليه السلام وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وبرواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى * ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصاً بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيراً بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية في يد عمر أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هنا احتجاج محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة

بقوله تعالى * لها شرب ولكم شرب يوم معلوم * واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * (ويجب على غير الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقداً للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان او حاكماً او مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب وسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معاً (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل يجب تقليدهم (مطلقا) اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس ولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس

ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب
تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه
له الا السماع او الكذب والثانى منتف واما اذا ادرك به فلا
لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطى ويصيب (والتابعى
قيل مثله) اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه
فى زمنهم) اى فى زمن الصحابى كالحسن وسعيد بن المسيب
والشعبى والنخعى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس
التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة
فى حق التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول
لانه رواية النوادر (الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة)
لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور
من واحد (و) الثانى (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى
اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام)
المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل
وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين بامة محمد
عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة فانه
لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر

حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما
يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر
الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان
من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات
(على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا
مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال
الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد
فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل
اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى لا يحصل
بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى
وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا
للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع
تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه
المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم
لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى
فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام
واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقائق لا فى الظنى الجلى (وكذا)
يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع

معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلاً عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمداً او انقطاعه او خموله اواسره فى مطمورة اوكذبه خوفاً اوتغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين وتيقنّ ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كنا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من نعلمه (الى المحتج به) خلافاً للبعض قالوا الآحاد لاتفيد القطع ويجب فى المتواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواتراً (وهو حجة قطعية عقلاً) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلوجاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضاً قوله تعالى *

اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً * دل على ان شريعته كاملة فلولم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لاكاملا ولا ينافيه ثبوت لاادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل من المجتهدين (اوعملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلمانى مااجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم وعمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض اوعمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعاً ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعاً ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل

اوللتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سناً او اعظم قدراً او اوفر علماً كما سكت علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سئله فروى حديثاً في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سئله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله تعالى عنه حين نفى المغالاة في المهر فقالت امرأة أيعطينا الله تعالى بقوله * وآتيتم احديهن قنطاراً * ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت علي في المسئلتين كان تأخيراً الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت ومحمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه

(واهله) اى اهل الاجماع ومن هو ينعقد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضاً قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضاً خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلاً لم يكن اهلاً للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالماً بقبح ما يعتقده معانداً فهو متعصب ذو التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالماً به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفاً لم يكن اجماعاً لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق

الكل (فلا يكفي العترة) اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافاً للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافاً للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافاً لاحمد والقاضي ابى حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافاً لمالك رحمه الله (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافاً للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعى معتبر فى اجماع الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول فى الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعى عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح من الشافعى رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيناً لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولاً ان الاجماع

باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانياً ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافى الاستقرار وثالثاً ان ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعاً فكيف يكون رافعاً وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا للاحق) اى لا يشترط للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعدما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد للمخالف اولاً ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانياً فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث

الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان
المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا
على قولين يكون اجماعاً على نفى قولٍ ثالث ولذا قلتُ (الا ان يكون
اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف
السابق مانعاً للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة
وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق
واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها
ارث الجد مع الاخ استقلالاً او مقاسمة ويشتركان فى ارث
الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين ويشتركان فى عدم الجواز
بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه ومنها علة الربوا فى غير النقدين
القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه ويشترك فى ان لا ربوا
الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق
عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير
المخرج عند الشافعى او الوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير
فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب
تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم
فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى

وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ
والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث
الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه
فيهما فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى
ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم
فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر
كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه
عند الشافعى فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل
به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعضٍ آخر
لصاحب مذهبٍ وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب
آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى
رحمه الله تعالى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز
الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اى بعض
المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه
ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم
رفع قولٍ متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة
الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعاً اما لان الواجب ابعد
الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر

مُجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
حرمان الجد وامّا مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى
فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورُد) هذا التقييد (بان
المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (والمجوّزين
لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث
انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقاً ومن ادلة المجوزين
انه لا يستلزمه مطلقاً وذلك لان المانعين تمسكوا اولاً بان
الاتفاق ثابت امّا على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب اوعلى
عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلّاً اوجب الاخذ بقوله
اوقول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل والثالث
ليس قولاً بعدمهما والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والّا لزم على كل مجتهد وافق صحابياً او مجتهداً آخر ان يوافقه
فى جميع المسائل وليس كذلك وثانياً ان فيه تخطئة كل فريق
فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى
منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقاً والمجوزين تمسكوا
اولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه
فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا
ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك

وثانياً لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل
مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر والا لنقل
عادةً فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا
(غير مفيد) بل الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على
ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال
الوجوب فى الضمار ان كان ثابتاً يثبت فى الحلى ايضاً والا لاجتمع
العدمان وهو منتف اجماعاً فالصواب ما قيل ان الغرض
امّا الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقاً وهو
محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى
احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء فى الاخرى فى مقام التحقيق
دون الالزام وامّا اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل
الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى
يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالاً
والقول بارثه معه مقاسمةً فارث الجد وهو حكم واحد
حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه امّا اذا اشتركا فى واحد
اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول
بعلية الطعم معه فى مفهوم احد الامرين او احد الامور
او فى واحد حقيقى ليس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم

الشرع بالمنافاة اوشرعى لكن لم يرفعه الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقاً هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولا بد له) اى الاجماع (من سند) اى دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الانفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له او لحجيته فائدة قلنا هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنياً كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعياً ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعياً معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان

وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعاً لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر (فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتياً) حتى اذا كان سكوتياً لم يكن متفقاً عليه ايضاً فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعاً (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من اخبار (الآحاد) لا يضلل جاحده ايضاً (الركن الرابع فى القياس وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدره به وجعله مساوياً للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياساً وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحاً بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعاً ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهراً دليل الاصل وحقيقة هو الله

تعالى واختار المثل فى الحكم والعلة لان المعنى الشخصى لايقوم
بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ
فى غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
ليشمل وجودى الموجودين كما يقال فى شبه العمد عمد عدوانى
فيقتص به كما فى المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا
يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المعدومين كعديم
العقل بالجنون على عديمه بالصغر فى ان يولى عليه وعدميهما
بالجنون على عديمه بالصغر فى ان لايلى على غيره (بالرأى)
متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى
الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه
(بالكتاب) وهو قوله * فاعتبروا يا اولى الابصار * اى ردّوا
الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس وبيّنوا من قوله تعالى
* للرؤيا تعبرون * والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى
فى المعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا
من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت
المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر فى الاتعاظ لغلبته
فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قائس لم يتعظ باموز الاخرة
ولو سلم فظاهر فى العقليات لا الشرعيات ولترتبه على يخربون
بيوتهم ولاشك فى ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا

الذرة على البر او هو ظاهر فى المنصوص العلة بدلالة السياق
وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضى التكرار ويحتمل
الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به
فى غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار
لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفى
لو سلمت لما هو بطريق المجاز من قبيل * صم بكم عمى * لاختلال
اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم
انه حقيقة فى الاتعاظ او ظاهر فى العقليات او فى المنصوص
العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط العلة به
لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب
الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود
المسبب وهو معنى القياس الشرعى قيل فيه نظر لان الفاء
بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم
ان يكون علة وجوب الاتعاظ هى القضية السابقة غاية ما فى
الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من
علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص

وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول
قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة
فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض
ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما
يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لا عبرة بتلك
الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار
فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ
وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال
الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه الصلوة
والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان
الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم
ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس
(الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل
النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من
العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم)
نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى

الاحكام الشرعية اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى
ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى
المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى * تبيانا لكل شئ * ولا رطب
ولا يابس الا فى كتاب مبين * حيث دل على ان الكتاب كاف فى
جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند
فقده الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى * قل لا اجد الآية
فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل
وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية
ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون
فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا
فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شان القرآن
باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل
بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى
خلق لكم ما فى الارض * واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام
لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس
ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرائع او الذى

يقصد به ردّ المنصوص كقياس ابليس او مجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا

الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مخصوصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى عن سننه كاكل الناسى للصوم) فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او شرع ابتداء و) (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او الخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى وسنحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير

لكان القياس مبطلاً ولاشك انه للتعميم لا الابطال ولا في
الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف وسقوط
قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتاً ابتداءً لا الحاقاً بالثابت واما
الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف
اي وان يكون المعدى حكماً موصوفاً بما ذكر معدى الى فرع
(هو) اي ذلك الفرع (نظيره) اي الاصل والا لم يشاركه
في حكمه (ولا نص فيه) اي في الفرع سواء وافقه القياس
او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه
بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد
الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو
حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولاشك ان وجود النص في
الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى
وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع
شمولاً ظاهراً فانه لا يجوز ايضاً والا لكان تعيين الاصل تحكماً
ولكان القياس تطويلاً بلا طائل ولما ذكر في هذا الشرط قيوداً
اراد ان يفرع على كل منها فرعاً فقال (فلا يثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكماً شرعياً ووجهه ان بعض الشافعية قالوا

اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها
جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلاً دار مع الشدة المطربة
وجوداً وعدماً في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية
وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر
حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما
اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكماً شرعياً بطل
اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل
ان اشتراط كون حكم الاصل شرعياً اما في مطلق القياس
وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس
في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتاً
فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبراً في نظر الشرع لم يتعد
الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه
المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة
او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين
فالوسط ضائع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى
العلتين مثلاً اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة
الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت
فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعاً ولزم قياسه
على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة

الحكم (ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها (ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في كثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم

بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي (و) قال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكوة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء

لحقوقهم وانجازاً لعدة ارزاقهم ولاشك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معياراً لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال

والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لا به) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة

ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل
والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء
وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان
الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا
عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه
فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه
للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما
حكم الفرع فثمرته لا ركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر
(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما
الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة
فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت
الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل (واما حكم
الاصل فما افاده النص) كتابا كان او سنة (او الاجماع
او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق
(واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى امارة وعلامة
(على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى
على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على

طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات
حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان
الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى
ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب
الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر
ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل عللا
غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة
الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك
العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى
عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه
ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا
يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص
معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها
وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا
واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله
تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها
ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم

الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضاً مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملاً على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطاً من النص لابد من ان يكون ثابتاً به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيراً له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (في حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هنا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفاً لازماً جلياً منصوصاً عليه الى غير ذلك (وصفاً لازماً) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمناً وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلاً حتى يجب الزكوة فى الحلى وللربوا عند الشافعى (او) وصفاً (عارضاً) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزناً (و) يكون (جليا) كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت

عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهنا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما ديناً وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصاً وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل الاصل) (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه

فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الا المانع) كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التميز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وصلاحه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها

سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص التعليل الا المانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (لا بد قبل التمييز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من بيان كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول ويدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا

بمثل يداً بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبتا ولأن ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يداً بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازاً عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعاً احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعدياً عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعاً يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققاً من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى

(ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة) عن العلل خلافاً للشافعي وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاحالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه

اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ (او ثبت الحكم فى الاصل
بالاجماع مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه
عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفى ببدل الكتابة
وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق
لا كونه عبداً (ولا بما) اى علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق)
اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (ونعرف)
اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال
اجماعاً فكذا النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى
مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون
كذا (ثم ما كان ظاهراً فيها) اى فى العلة (بمرتبة) واحتمل غيرها
كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة
وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل
مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا (ثم ما كان
ظاهراً فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو * ان النفس
لامارة بالسوء * وانها من الطوافين فان للام مضمر والمضمر
انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت

فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال
عبد القاهر انها فى هذه المواقع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها
وكفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دماً * او الحكم والجزاء نحو * فاقطعوا
ايديهما * وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث
مقدم عقلاً مؤخر خارجاً فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء
على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما كان
ظاهراً فيها (بمراتب) كالفاء فى لفظ الراوى نحو سها فسجد زاد
ههنا احتمال الغلط فى الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده (والا)
اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل كان بعيداً فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعاً
للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابى) فان غرضه من ذكر
المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدراً فى الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان
الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل
مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظير نحو (حديث

الحثعمية) فانها سألت النبى عليه الصلوة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل فى الحكم بصفة الفروسية وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنها كاضافة

ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملايمة) اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف رضى الله عنهم لان كون الوصف مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير

وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس عندنا (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (اوجنسه القريب فى نوع الحكم اوجنسه القريب) قيد الجنس بالقريب احترازاً عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلاً فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى

هو العجز الناشى عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى عن الفاعل على ما يشمل المسافر ايضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلاً عن الاعتباريات (فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكوة (عمن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب

(البعض) من الاربعة (مع البعض فيصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط) حاصله من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب اما رباعى وثلاثى اوثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثياً بنقصان واحدٍ من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثنائى فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس والجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات

(قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد

(وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص فى الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لا حكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائراً مع الحدث وجوداً وعدماً والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضاً غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص

(لان العلل الشرعية امارات فلاحاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فح (لابد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود ومعه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس ويكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص فى الحالين ولاحكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس الذى ينبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (او وصفه) ككونهم

رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

* (فصل ان سبق الافهام) * اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين

(وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس
الخفى وهذه التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم
(دليل يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك الدليل (اما الاثر
كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسيا (او الاجماع
كما فى الاستصناع (او الضرورة) كما فى طهارة الحياض والآبار
(والقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان الاول ما قوى
تأثيره و) الثانى (ما ظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه
بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس
الجلى ايضا) (قسمان) الاول (ما ضعف تأثيره و) الثانى (ما ظهر
فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان
(اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى
اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى
من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع
البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة
القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا
لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس

فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى
بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد
ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية
هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود
هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به
سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب
عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة
مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا
قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا
سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما
تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية
فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى * اركعوا
واسجدوا * (فكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا
تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فتكون
الاقسام اربعة (ولا يرجح الاستحسان) على القياس فى الصور

الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوي اثره) اي اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود)

لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اي بين اخيري الاستحسان (وبين اخيري القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الا اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما

هو ثمن فى زعم المشترى وأما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فلثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لانا فى ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان تتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا

موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اى يجاب عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان

بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين
فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى
بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما)
اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة فى
صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه
التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء
المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا
لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد
التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى
الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة
النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة
لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة
عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب
الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم
خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض
من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما
فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة

موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد
يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال
فلا يكون ذلك نقضاً نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفواً فكذا ههنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما
(ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد
تم التعليل والا) اى وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة
النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف
الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل
العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى القول بان عدم المانع
جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض
مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب
فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب
اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير
مقتصراً على المحال الأخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة
(مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر

فى تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداءً وتماماً ودواماً وكذا للعلة ابتداء وتماماً ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاً له وامن من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حياً يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح

١/ اى بين الرامى وبين مقصده حائط يمنع مرور السهم ويرده عن سمته حاصله ان الرمى انما يكون علة تامة للقتل اذا اصاب المحل والحائط يمنع عن تمامها

٢/ قوله وكبيع ما لا يملكه اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد فى حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل الاجازة ولا يمنع الانعقاد فى حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولى حق ابطاله — ازميرى

٣/ لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففى الاولين ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما — توضيح

٤/ فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشترى بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشترى ولا يدخل فى ملك البائع بخيار المشترى — ازميرى

٦/ خيار الرؤية يمنع تمام الحكم ولا يمنع اصل الحكم حتى يثبت الملك به ويتمكن من له الخيار الفسخ بدون القضاء والرضاء لانه غير تام

٧/ فانه يمنع لزوم الحكم لا تمامه حتى كان للمشترى ولاية التصرف فى المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء او الرضاء لكونه غير لازم — مير

والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (او لنقصانه) كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنياً على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلاً من ذلك (فى المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعاً والمناظرة عبثاً فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلاً كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحاً للعلية بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (فى وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال

سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل (او تقع في وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لا نسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الاصل والفرع (او) في (الحكم) بان يقال لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (اصلاحه) اي الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اي لفساد الوضع (بعد بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه (الرابع فساد الاعتبار وهو منع

محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اي يجاب عنه (بالطعن في السند) اي سند النص ان كان خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع الظهور) اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة بآخر) اي بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعني ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعارض (مانعا في الفرع)

فحينئذ يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع
يكون مضراً (لكنه لا يبقى فرقاً) مجرداً بل يكون بيان عدم العلة
في الفرع بناءً على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع
(وكل ما لو اورد به لرد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع
في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعاً
للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي
ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول
الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع
فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول
ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم
ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم
في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ (السادس المعارضة وهي
اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري) المعارضة (في
الحكم) بان يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب (و) تجري
ايضاً (في علته) اي علة الحكم بان يقيم دليلاً على نفي شيء من
مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان
تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اي زيادة

شيء على دليله بطريق التقرير والتفسير لا التبديل والتغيير
ليكون قلباً او عكساً كما سيأتي (وهي معارضة فيها
معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم
واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم
وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصداً فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله
يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث
لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض
فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل
ولو ضمناً لا صريحاً كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين
دليل الخصم فكأنه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين
(فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ
من قلب الشيء ظهراً لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهداً له بعد ما كانت شاهداً عليه كما اذا قال الشافعي
مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن

تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعاً فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات

مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هنا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلاً (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة

(واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نُعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكماً آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضراً مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحاً على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلبا ايضاً) لما مر آنفاً (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكماً لا وصفاً) لانه اذا كانت العلة وصفاً لا يمكن جعلها معلولاً والحكم علة نحو الكفار

جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضاً غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس ههنا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلاً على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم تكن بجعل

العلة معلولاً والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلاً بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلاً كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضاً

قولاً بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضاً علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضاً علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناءً على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظراً الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام السائل (ما يلزم المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود) وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى اخره (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس

فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او يحملها) اى يحمل المعترض عبارةَ المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يُسن عندنا ايضاً لكن الفرض البعض لقوله تعالى ؛؛ برؤسكم ؛؛ وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله بثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يمكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة (والثانى ان يلزم المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يُلزم المعلل ابطاله الخ كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هنا قياساً لا دليلاً آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك

لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ما ثبت قربةً فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دُفع) اى القياس بان اُورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعاً والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالاً فى العلة والحكم جميعاً والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالاً فى العلة والحكم جميعاً والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشواً فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة

(الاولى) وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بُدّاً من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملايمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) حكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما اذ قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصاناً فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى

النزاع فى حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح اتفاقاً الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعاً فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسداً الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نوراً على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خالياً عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها

البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة
في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب
والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة
ونحوه (قد يتمسك) في اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة
منها الاستصحاب) اي استصحاب الحال وهو جعل الامر
الثابت في الماضي باقياً الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله
مصاحباً للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات
(كل حكم) نفياً كان او اثباتاً (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك)
اي وقع الشك (في بقائه) اي لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم
بالضرورة) اي قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه
امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشاهدونهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زماناً من التجارات
والقروض والديون (وبعضهم) استبعد وادعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء
الشرائع) يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام
وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله (وبالاجماع على

اعتباره) اي الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء
الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع
الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع)
اي دافع لاستحقاق الغير (لا في الاثبات) اي غير مثبت لحكم
شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة
ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلاً لدعواه فان قيل ان قام
دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم واجيب
بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله
والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان الدليل
الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان
بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشيء موجباً لحدوث شيء دون استمراره
واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعاً فلا نزاع وان اريد ظناً
فممنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع
خصوصاً فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضاً لا يدعي الخصم
ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن
المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن
واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول
وحاصلاً بعده يحتاج الى سبب مبقٍ غير السبب الاول فان علم

اوظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لاموجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل (بقاء الشرائع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لاغير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعاً الى زمن نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه الصلوة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لانسلم ان البقاء فى الفروع بالاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علمائنا التمسك

بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعاً كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثانى عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعى وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت القبلة بلا سؤال وتحر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطاء محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) فى كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو ايضاً) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين * (باب المعارضة والترجيح) * لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميماً للمقصود فقال (اذا ورد

دليلان) أراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت
في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضي احدهما
عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد
عليه النفي (فان تساويا) اي الدليلان قوة أشار الى جواز تحقق
التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم
حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم شيء من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر
لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة المذكورة
رجحان) حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال
النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان
شاء الله تعالى (ففي) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة)
السنة (يحمل) التعارض الصوري (على نسخ الاخير) اي
كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة
التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان
ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا
اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر

حملنا عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص)
اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين
(فان وجد) المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص
(صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب
فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة
ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقطا
الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار
التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون
بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وقوله * فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من
كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اي من
السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا)
سواء وافق القياس او لا (ان قدم) قول الصحابي على القياس
(مطلقا) كما هو قول فخر الاسلام وابو سعيد البردعي (والا)
اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف
القياس) اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي
(ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا)
اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة

(فكالقياس) اى يكونان فى مرتبة واحدة (يعمل باحدهما
بالتحري) كما سيأتى فى القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب
الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس ومنها
الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى
النعمان بن بشير ان النبى عليه الصلوة والسلام صلى صلوة
الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى
الله عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين اربع
ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر
الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول)
اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين (كما فى سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار
وامتنع القياس) من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى
الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر
الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك
لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحميرات وايضاً روى عبد الله
بن ابى اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية
يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها
فاوجب ذلك اشتباهاً فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره
لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل دلة الاباحة لا تساوى

ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض
بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة
الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف
فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل
بطهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال فى حرمة لحمه
ترجيحاً بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة
تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد
الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلاً وهذا احوط
من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم
مع وجود الماء الطهور احتمالاً والعجب ان المعترض بعد ما اعترض
نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس
وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن
الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب للضرورة
فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه فى اصح الروايتين
وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه
ولا بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل
الشك فى طهارته اذ لو كان طاهراً لكان طهوراً ما لم يغلب على الماء

وقيل فى طهوريته اذ لايجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد
الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان
لاينجس الماء الطاهر ولايزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم
ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث
واهدار دليل النجاسة مرة بخلاف ما اذا جعل طاهرا غير طهور
وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض فى الكتاب والسنة (اما
بين آيتين او قراءتين فى آية واحدة) كقراءتى الجر والنصب فى قوله
تعالى * وامسحوا برؤسكم وارجلكم * فان الاولى تقتضى مسح
الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (او سنتين) قولين
او فعلين او مختلفين (او آية وسنة) مشهورة او متواترة (والمخلص
عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح
الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع
بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة
الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (اما
من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم)
باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر
(كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او) بان (يحمل
على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كأن يكون احد الحكمين دنيويا
والآخر اخرويا (كما فى آيتى اليمين) فى البقرة * لايؤاخذكم الله

١ يعنى لو توضأ بسؤر الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السؤر طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك فى طهوريته — مير

٢ اى الماء الذى شرب منه الحمار وانما يحكم بطهارته لان الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فى الاصل لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث — ازميرى

٣ يعنى لما كان الماء طاهرا بيقين لم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة للماء بعد كونه سؤرا للحمار =

٤ يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل والزمان بان يدفع اتحاده آه — تلويح

٥ ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذى اراد بيانه ههنا

٧ يعنى اذا تعارض الدليلان وكان احدهما اقوى من الآخر بما هو غير تابع لايسمى رجحانا =

٨ بان يكون بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر — تلويح

٧٣ راجع الى الحكم ببقاء الطهورية لاستلزامه زوال الحدث واهدار دليل النجاسة =

٧٤ اى كما لا يحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة =

٧٥ اى المخلص من قبل الحكم فعلى قسمين احدهما التوزيع الخ — تلويح

٨١ اى ونفى بعض الافراد الآخر لدليل آخر الحكم استغناء — ازميرى

باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وفى المائدة
بما عقدتم الايمان * فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها
مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان
المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى
البقرة مطلقها فتنصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط
بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد
(واما الثانى) وهو المخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من
الدليلين (على حال كحمل قراءتى التخفيف والتشديد فى) قوله تعالى
ولا تقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و)
حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد
الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا
طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود
فبما اقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة
(واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان
الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او اختلاف
زمان (الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف
زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم

واليمين اللغو حلفه كاذبا بظنه صادقا ويرجى عفوه — عزر

٧٧ اى المفسر الله تعالى بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين =

٧٦ دليل ثان لكون المؤاخذة فى البقرة اخروية =

٧٩ فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاء العزيمة فى الهزل منه مع انها قد وجبت — عقاب

١ لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان =

٢ وهى حلفه كاذبا يعلم كذبه ويأثم الحالف بها لقوله عليه السلام من حلف باليمين الغموس كاذبا ادخله الله النار — درر

٣ والمخلص ان يقال المؤاخذة التى توجبها الآية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بالكفارة بقوله تعالى اى لا يؤاخذكم الله ثم فسر الكفارة بها فى المنعقدة فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فكان المؤاخذتان تغايرت اندفع التعارض — تلويح

٤ اى على الانقطاع فى العشرة وقلنا يحل قربانها قبل الاغتسال لانه لا يستحب للنهى عنه فى القراءة بالتشديد — ازميرى

٦ اى حملنا التشديد على الانقطاع فيما اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقلنا لا يحل قربانها حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلوة كاملة يقدر فيه الاغتسال — ازميرى

٨ التى كانت بالاقل بالاغتسال

٧ مثلا زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا

منهما كآيتي العدة الاولى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * والاخرى * والذين يتوفون منكم * الاية قد سبق في بحث العام (او دلالة كالحاضر يؤخر عن المبيح نقلاً بالحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير * فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت يؤخر (عن النافي لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخراً لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنياً على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان عرف به

(فمثل المثبت) اى فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناءً على العدم الاصلي (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناءً على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي (واما في معارضة (القياس) عطف على قوله في الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعلم بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيداً في حق العمل وان كان بشرط الاتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو

بصدد معرفته (العمل بایتهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى إصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه (واما الترجيح فهو) فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفاً اى بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً بمنزلة الجودة لا قدراً يقصد بالوزن للزوم الربوا وفى الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (و) قد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (فى الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول اومردود والترجيح باعتباره يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلوة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

وقال الآخر قال رسول الله وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى المطولات (و) علم مما سبق ايضاً بعض وجوه الترجيح (فى القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما القطعية حكم اصله لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعياً واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر فى ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعياً لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللاً فى الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالاً والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء للاختلاف فى الثانى واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة والاجماع

على غيرهما من المسالك وأما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى

صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا فى مسح الرأس) انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضاً الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا فى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح

يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سببا الترجيح (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب والنكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحال العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات

شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) اى كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل علة (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته

وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه ووصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن عم بوجوه لجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الوالد مع الولد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياساً والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطاً منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنياً والخاص قطعياً كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا)

اي جعل العام راجحاً على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول (فيه بحث ايضاً) لانه وان جوز التعلل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدراً من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح لغةً وعرفاً فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف

التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اي لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم يشتهر) اي ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اي بنص آخر (وكذا القياس) اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة

اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل * (المقصد الثاني) * من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لانا لنظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوماً عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازاً فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله

وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته
وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل * والله خلقكم وما تعملون
والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء
الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اوردا الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ
بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له
اوسببا اوشرطا اومانعا اوغيرذلك فزيد او الوضع لتعميمه
ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت (وهو
اثرخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول
(تكليفى و) الثانى (وضعى اما التكليفى) وهو اثرخطاب الله
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه)
من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل
مثلا (او) يكون (اثرا له) اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا
(كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به)
كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول)
اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى فى مفهومه
وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة
فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة

(او الاخروية) اى الحاصلة فى الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب
على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية
لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة
لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى والاخروى
ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة اذ من
البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة
الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة
قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى
ففى حكم المستثنى كما سيجى فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى
فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى
منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود
الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات
الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك
الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة
والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت
الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها
فمرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث

لا يوصل اليه اصلاً يسمى بطلاناً والفعل باطلاً وكونه بحيث
يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية
يسمى فساداً والفعل فاسداً ثم فى المعاملات احكام اخرى منها
الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعاً فالبيع الفاسد
منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع
الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه
ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح
الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل
(والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل

باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ما شرع ابتداء غير مبنى
على اعذار العباد فان كان ايتاؤه راجحاً) على تركه عند الشارع
بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعى) من
الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظنى) من الادلة (واجب
ان كان ايتاؤه راجحاً على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان
كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول
عليه السلام او غيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام
عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى
وان لم يكن طريقة مسلوكة فى الدين (فنفل) ويسمى مستحباً
ومندوباً ايضاً (وان عكس) عطف على قوله فان كان ايتاؤه راجحاً

على تركه اى ان كان تركه راجحاً على ايتاءه (فمع المنع) من الايتاء
(حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الايتاء
والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحاً او دلالة بقرينة
ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان
والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان
يكون التعريفات المذكورة رسوماً لا حدوداً ولو سلم ففى
الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان
قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو
اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع
وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضاً
اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم
صفة لفعل المكلف واثراً له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم
التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة
ولا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت
لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضاً تتصف بهذه الاحكام
كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر

فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه فى الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليستا اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول والاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعى بل (على ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار

الربع فى مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعى (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (اذا استخف باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا ان كان مأولا) فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهنا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما فى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لا ينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه فى الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض

واحد مبهم من امرين فصاعداً كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواجد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لا يتعدا ها معلوم ومن حيث تعددها صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحداً جنساً ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوماً كلف بايقاعه معيناً لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها. (والواجب لا يلزم الا عملاً) اى لا علماً (فهو كالفرض العملى الا في الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مأولاً وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه راجحاً على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى وظنى كقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم

(والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التى قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى سنة (الزوائد وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبى عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التى قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبى عليه السلام وسنة غيره (خلافا للشافعى) فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلاً منهما يقع فرضاً ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقاً وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلاً فانقلبت فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى* فاقرؤا ما تيسر من القرآن* كالنافلة بعد الشروع تصير فرضاً

حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها سيأتى (وهو
دون) سنن (الزوائد) فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة
فى الدين وسيرة النبى عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم)
النفل (بالشروع فيه قصداً) حتى يجب المضى فيه ويعاقب فيه
على تركه لقوله تعالى * ولا تبطلوا اعمالكم * وفى عدم الاتمام
ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة
الوعد فيكون ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى
ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين
وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
فعلاً اولى وانما قال قصداً احترازاً عما اذا شرع فى الصلوة
الوقتية ظاناً انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلاً مشروعاً
فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصداً (والحرام يستوجب
العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام
(اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة
(او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام
كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه
فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك

من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى يلاقى
الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة
بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى
وهو الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو الى الحرمة
اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب
فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى
محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام
من ضيع سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق بينه وبين
قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى
بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز
ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه
الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم
لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى
(حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على
الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب)
كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة وهى ما شرع
ثانياً مبنياً على العذر وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة)
اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من آخر
ونوعان من المجازى) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن

(احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونها رخصة والا فغيرها والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والا فغيره (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل بأخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة

فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعوا الى ان ينكا فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينا فى حكمه الآتى فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فتحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى * فعدة من ايام اخر (وحكمه

ان (العزيمة اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة
انما شُرِعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضاً فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة
فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون
الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثماً لتفويت نفسه بمباشرته
بلا حصول المقصود وهو حق لله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قُتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر
من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم
على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من
هذا لان فى هذا وُجِد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص
فكان فى الافطار شبهة كونه حكماً اصلياً فى حق المسافر بخلاف
الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم
وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكماً اصلياً اصلاً فيكون
الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو
رخصة مجازاً وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر
(فما وُضع عنا) اى ارتفع ولم يُشرع علينا (من الاصر) هو الثقل
الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جُعل مثلاً لثقل تكاليفهم
وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال)
هى ايضاً مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعين

القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع
النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها
كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت
الرخصة فسمّيت بها لكن لما كان السبب معدوماً فى حقنا والحكم
غير مشروع اصلاً لم يكن حقيقة بل مجازاً (واما الرابع) الذى
هو رخصة مجازاً لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
(فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط
عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط
كان مجازاً ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيهاً بحقيقة
الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلاً
فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع والاصل فى البيع
ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع ما ليس
عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه سقط
فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعاً اصلاً (وكالخمر والميتة
للمضطر والمكره) فان حرمة ثنا ولهما ساقطة فى حقهما لخوف
الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة
حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى
انكشاف الحرمة خفاءً فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى
قيل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله تعالى

الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا
كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة
قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل
استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق
لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان * مع انه لم يدل على باحته اجيب بانه ليس
استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من
كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي
الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون
مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه
والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند
فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام
المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل
اساءة وترك العقدة الاولى مفسد لما روي ان عمر رضي الله
عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم

فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان
ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص
او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم
طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى
في محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان
ففي محل لا يقبله اذا لم يرد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان
التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير
لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد
والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر
متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته
فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير
اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح
المتخفف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح
رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل
المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان
كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول
الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة

لان المسح حينئذ يصلح رافعاً للحدث السارى الى القدم وان الشرع
اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملاً فى الرجل ما دامت
مستترة بالخف وجعله مانعاً من سراية الحدث الى القدم (وحكمه
اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه)
وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء
بان من رأى المسح ولم يمسح آخذاً بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى
غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففاً والثواب
باعتبار النزع والغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول
المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال
(فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له)
اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى
(فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل
فى الاخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه
(فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الاخر (فعلة والا) اى وان
لم يكن مؤثراً فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الاخر
(فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه)
اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الاخر (فشرط والا) اى
وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على
وجوده (فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه

فيكون جزأ له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ
لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر
حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء
الركن كالتصديق للايمان (و) الثانى (زائد ان اعتبر) حكم
ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص
بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان
قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه
وذلك لانا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجاً عن الشئ بحيث
لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك
الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب
باقياً بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث
لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيهاً بالامر الخارج فسمى
زائداً بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب
الكيفية كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان
بالركنية فانه لا يسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى
يسقط بعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل فى المركب
منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا

القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على الكمال لا في حقيقة
الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق
لا يكون عندهم مؤمناً (واما العلة) وهي لغة المغير كالمرض
لا يقال المريض قد يولد مريضاً لانا نقول انه متغير ايضاً من اصله
النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى
الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم
(فما يضاف اليه وجود الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده
كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة
كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوضعية شرعا
والمستنبطة اجتهاداً (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة
للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز
التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل
غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنا من) فرق بينهما
و(جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا
فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن
العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا
لكان المعدوم مؤثراً فاذا جاز تقدمها بزمان جاز باكثر لان
الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف

ومن هذا المعنى سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال الشخص من قوة الى الضعف وسمي المريض عليلاً لانه تغير بسبب حلول هذا الوصف فيه

يعني ان الشخص اذا ولد مريضاً يسمى عليلاً وما فيه من المرض علة مع انه غير متغير عن وصف الصحة وحاصل الجواب انه سمي عليلاً بالنظر الى الاصل اذ الاصل في المولود الصحة

مثلا كاستيلاء العدو على بلدة من بلاد الاسلام صانها الله يغير حكم الجهاد من الخصوص الى العموم يعني تخرج حكم الجهاد من فرض الكفاية على بعض اهل هذه البلدة الى فرض العين بعموم اهل هذه البلدة هكذا افيد

كتكرار نكاح امرأة واحدة بعد تطليق بائنا ثلث مرات يتكرر الحكم اعني الحل بتكرر العلة الشرعية للحل اعني النكاح تحرره

الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة
عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل
النزاع فان كل علة كذلك اتفاقاً وزماناً ممنوعة ومع المقارنة
لا يكون المؤثر معدوماً كما بين حركتي الاصبع والخاتم
وثانياً منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعياناً لا اعراضاً
وثالثاً قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود
العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد
الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ
فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد
الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلاً وان
وجد احدها منفرداً يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع
بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين
الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسماً ومعنى
وحكماً) وهي العلة الحقيقية (بان توضع) اي العلة (له)
اي للحكم هذا تفسير العلة اسماً ويلزمه ان يضاف الحكم اليها
(وتؤثر) اي العلة (فيه) اي في الحكم هذا تفسير العلة معنى
(ولا يتراخى) الحكم (عنها) اي عن العلة هذا تفسير العلة
حكماً (كالبيع) المطلق فانه علة اسماً ومعنى وحكماً (للملك)

وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة
(اسماً ومعنى) للوضع والتأثير لا حكماً لتراخي المعلول اعني
لا يترتب ابتداءً بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقياً
زمانياً او رتبياً بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان
التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم
الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى
باسم الجنس اعني علة اسماً ومعنى لا حكماً او الى ما يحدث بها
فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر
سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي
رتبياً يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة
والمثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون
التراخي حقيقياً ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما
لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسماً للوضع
ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفاً لا كما قبل
البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكماً لتراخيه الى اجازة
المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستنداً فيملك
زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصراً فيظهر كونه علة لا سبباً
اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هنا قول بتخصيص العلة

وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة
لا الوضعية شرعاً (والبيع بالخيار) فانه علة اسماً ومعنى للوضع
والتأثير لا حكماً لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار
داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل
انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ
باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني
وهو ان يكون التراخي حقيقياً ويستند الحكم الى الاول ويكون
التراخي الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع
لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض
عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية
والمحاباة ومؤثر فيه شرعاً ومتراخ الى اتصال الموت به حتى
يملكه الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة
لترادف الالام المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة
(والجرح) المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض
الموت بعينه (والرمي) المفضي بواسطة المضي في الهواء والنفوذ
في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة
لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتزكية عند الامام
ابي حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن

الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة
للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود
ايضاً اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل
قضاء القاضي وقال لا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدي ولنا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين
قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنىً والاعتبار للمعاني (و)
الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية
او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف
الى وقت) نحو انت طالق غداً فانه علة اسماً ومعنى للوضع
والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر
ولهذا ولئن جوزا بويوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت
بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر
وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتباراً لايجاب العبد بايجاب الله تعالى
وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين
الحكم العلة فالعلة التي أُخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت
من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان
بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل
بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى
المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسماً ومعنى لوضعه

وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكماً لتراخي
حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب
للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفاً (والنصاب قبل الحول)
فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسماً للوضع له ولذا يضاف اليه
ومعنى للتأثير فيه لان الغناء يوجب المواساة لا حكماً لتراخي
حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة
حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر
الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر
اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية
لكان النصاب سبباً حقيقياً وليس كذلك والا لم يجز الاداء
قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلاً في الوجود اشبه
النصاب العلة ايضاً ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار
علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبياً
وهو المسمى علة العلة (كشراء القريب) علة للعتق بواسطة
الملك اسماً لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك

الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشرى
او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شراء القريب او ملكه وضع
شرعاً له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكماً كما ظن والا
كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة
الابتدائية (واما) علة (معنى وحكماً) لا اسماً (كآخر جزئيها
اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما
تأخر كان علة كذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العتق
اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان
الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح
فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه
وحكماً لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسماً لان قدرة
العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع للعتق
الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعاً ملك القريب
لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته
فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده
اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد
الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى
معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان
العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب

(واما) علة (اسماً وحكماً) لا معنى (كالسبب) الداعي (القائم
مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق
لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي
الوطء لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح
لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة
الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان
كلاً منها علة اسماً للوضع والاضافة الشرعيين وحكماً لعدم
التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطء
وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام
المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني وابغضتني
فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة
تخييرها فان كلاً منهما علة اسماً للوضع والاضافة الشرعيين
وحكماً لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض
(والداعي اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (اما
دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح
والالتقاء والخبر عما في القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة
(او الاحتياط) كما في العبادات ودواعي الوطء في الحرمات

(واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة له اسماً لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق
قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكماً
(واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفاً له شبهة العلة
(كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر
والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين
علة معنى لان له مدخلاً فى التأثير لكونه مقوماً للمؤثر التام
لا اسماً لعدم الاضافة اليه ولا حكماً لعدم الترتب عليه
اذ المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المرتبين
كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد
من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل
يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف
والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يداً بيد وهو عند الامام السرخسى
سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له
ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له

شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه
بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء
المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان
معنى ما تقرر لا تأثير تاماً او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيراً لكن
ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل
سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا تخلل ههنا لانه بعض العلة
(واما) علة (حكماً فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجئ امثلته
فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو
فى اللغة الطريق نحو * فَاَتْبَعَ سَبَباً * والحبل نحو * فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ *
والباب نحو * اسباب السموات * والكل مشترك فى الايصال
فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقاً الى الحكم
فقط) اى بلا وضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق
الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون
الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه
سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك
تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة
والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل ما دل السمع
على كونه معرفاً لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم
من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثانى

لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب
اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المال والثانى سبب مجازى
والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل
سبب لا بد ان تتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيقى والاول
ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ
فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع
المتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة
بقوله (اما) سبب (حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب
او وجود اليه) اى وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق
بالانضياف (ولا تعقل التأثير فى الحكم) كما يعقل فى سائر اقسام
السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله
بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا
وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد
الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى المشترى فانه سبب
لا علة وبقوله ولا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب
لتعقل حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى
فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلا نضياف العلة
المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجئ تحقيقه
واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول

لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجود العلة
ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى
يتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف
شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان
شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى
تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب
الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة
بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع
الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه)
الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل
مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة
الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب
كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض
الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال
دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد
والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان

على الساعى استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة (ولا) يضمن (من دفع صبياً سلاحاً ليمسكه له) اى الدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعدياً فيكون فى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل) انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعه نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلاً علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لأكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملاً له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعاً لحكم تلك العلة والا لكان علة لا سبباً (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما

بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزئة الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً عنده على صحة التراخى) ككونه ايجاداً لشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع للمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجباً للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك

جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً الى حفره وجوداً عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطاً وسبباً باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سبباً وعلة باعتبارين وشرطاً وعلامة او سبباً وعلة وشرطاً بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى

لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعاً لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال الخروج غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم (يفضي اليه) لا في الحال بل (في المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازاً ايضاً لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزاء) يكون سبباً مجازياً للجزاء (و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضاً سبب مجازي (للكفارة) لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسباباً مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضاً الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين

سبباً مفضياً بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم
ان المعلق ونفس الحنث يكون علل حينئذ فكان تجوزاً من
تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس
ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا
تحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازى (شبهة
الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت
لتأكيد البر وذلك بان يكون مضموناً بلزوم الكفارة في
الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضموناً
بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين
المغصوب مضموناً بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله
حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام
العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب
البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتاً
من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من
وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب
ثابتاً على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغني
عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة

وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح
في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع
تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل
بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق
ما دونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه
شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا
يستدعي محلاً ولا حالاً (فلا يبطله) اى فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيئاً منهما صح تعليق طلاق
المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع
ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة
للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج
مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك
اتفاقاً بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها
ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس
التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء
الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه
لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت

للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته
وليس للشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط
للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان
ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك
النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضاً فان
المنافى لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم
من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لا هى
لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق
والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة
(وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب.
قلنا اولاً ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل
من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب
لا يكون سبباً واعترض عليه بان الاضافة ايضاً ينبغى ان تكون
مانعة مثل انت طالق غداً واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق
البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضياً

الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى
وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع
اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانياً ان التعليق مانع للمعلق من الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسباباً قبل الوصول الى المحل
لانها عبارة عما يكون طريقاً الى الشيء ومفضياً اليه واعترض
عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاماً صحيحاً له صلاحية ان يصير سبباً كشطر
البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى (واعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب
اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيهاً على جلالة قدر
هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم
بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلاً والاحكام انما تثبت
بايجاب الله تعالى صريحاً او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا
انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرائع
هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انه نضيف
ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام
مرتبة عليها تيسيراً وتسهيلاً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة
الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات

لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهراً) يترتب عليه الحكم على ما مرّ في مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقاً بالعدم وانما يسمى عالماً لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثاً صانعاً قديماً غنياً عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل

من السماء المرفوعة والارض المبسوطة والجبال المنصوبة الدالة على القدرة الالهية والقوة السبحانية

عدم المشروعية اصلاً (وان لم يخاطب) الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقاً للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده تجدداً للنماء وتجدد النماء تجدداً للمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و)

السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته
(ويلى عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب
او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية
من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان العبد لا مال له فلا يكلف
بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له
فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه
لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب
على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت
كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر
(والفطر شرط) لان وصف المؤنة فى قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت
مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن
الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه
يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون
الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب
النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازاً

(و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل
الاضافة فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا * فلم يجب الا مرة (والوقت والاستطاعة) ليسا
سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء
بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب
الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
(و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقاً) فى العشر
(وتقديراً) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية
الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر
بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى
العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضاً لكن (فيها معنى
العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة الارض حتى لا تعتبر فيهما
الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم
الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة
المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهراً لانهم يذبون

عن الديار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم
ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطناً لانهم
الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية
لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقاً على الارض تقديراً وهو
معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه
يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة
الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث
اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض
عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم
بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سبباً
للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه
بحث اما اولاً فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانياً
فلان سبب العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل
منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض
النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولنا) اى
لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا)
اى العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند

الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج
من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة
ارادة الصلوة) لترتبها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا * اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا
مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضأ من غير
وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت
الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصداً ويقصد
وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء ما يفضى اليه ويلايمه
والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات
والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر
والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون
امراً دائراً بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث
انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية

على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم
ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف
مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراماً محضاً (و) السبب (الشرعية
المعاملات لبقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر
في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن
وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها
يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء
النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخوص اذ كل احد يشتهي
بما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما)
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع
والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى بالاختصاصات

الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة
وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص
وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة
العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك
وشرعاً (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف
عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون
شرطاً للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضاً لا نفسه
(بلا تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (و) لا (افضاء اليه)
خرج به السبب (وهو) اي الشرط (اما) شرط (محض وهو
ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كما في
العلة (او الافضاء) اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به
السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي
(او توقف انعقاد علته) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي
(وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه
الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا
(كالشهود) للنكاح (او) الا عند تعذره مثل الطهارة للصلوة

الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته اى بكلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى تزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه (كحفر البئر) فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر

ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقى (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسط بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى التعليقى لا التحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة

فى الصلوة والعقل فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها
شرط فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه
فى حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير
(واما شرط اسماً) اى صورة للتوقف عليه فى الجملة (لاحكماً)
اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتاً عنده (كاول شرطين
علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسماً لتوقف الحكم
عليه فى الجملة لاحكماً لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهى فى نكاحه طلقت اتفاقاً وان ابانها فدخلت الدارين ودخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقاً وان ابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا
خلافاً لزفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انما
هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت
الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها
الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال
نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر
ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها)
اى العلة (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ
معرفه وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير

علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهراً
لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها
يسمى شرطاً هو علامة اما كونه شرطاً فلتوقف تحقق الحكم
على تحقق العلة الموصوفة الموقوف عليه والموقوف على الموقوف
موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة
لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهراً لنفس العلة (كالولادة
المظهرة للعلوق الذى هو علة (للنسب عندهما حتى اثبتاه) اى
النسب (بشهادة القابلة بها) اى بالولادة (مطلقا) اى سواء
وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا
فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى
الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر
ما كان موجوداً فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد
فلم يكن النسب مضافاً اليها لا وجوباً ولا وجوداً فتقبل شهادة
النساء عليها كما فى غير هذه الحالة (قال الامام) ابو حنيفة
رحمه الله (الولادة شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم
على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن
فما كان باطناً يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب
النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافاً

الى الولادة فى حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة
كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان
الفراش قائماً لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة
معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهراً او اقر الزوج بالحبل
لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة
(و) مثال ما كان مظهراً لصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر
لصفة الزنا التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين
مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح
صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه
العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل
به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف
على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه
علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان
الاحصان شرطاً هو علامة لا شرطاً محضاً (فلا يضمن شهوده)
اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) سواء رجعوا مع شهود الزنا
او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم
اليها لا وجوباً ولا وجوداً فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا
(واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعاً
(فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب و وجود به وهى اما محض

اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى
(كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (و رمضان فى) قوله (انت
طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان
والولادة (واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية) فانها امارات
لا علل حقيقة كما سبق (واما) علامة (مجازاً كالعلل
الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع
هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات * (الركن الثانى
من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل
(الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب
والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملاً
فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحداً منها كما سبق فى مباحث
الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى
استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب) فى العقبى هذا بالنظر
الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا
(والعقاب) فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة
والعقل) عندهم ليس حاكماً بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركاً
لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو آلة

فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة
وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد
بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر
فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى
بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه
لا ينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت
فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو
الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما
(لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا
لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح
أخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى
صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من
حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا
والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى
كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل

يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما (قلنا) ما
ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء
الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا
الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب
فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو
ان لا شئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على
المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح
هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لا فائدة للشرع فانه ربما
يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى
المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم
على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم
وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع
مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات
مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان لزاميان اما الحقيقيان
فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان
مركوز فى الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين
ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه
غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف

اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقولون بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و(استوى فى تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وما هو) اى اختيارهما ذلك (الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على

الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (الرقة الجنسية) المجبولة فى الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والآخر حلى اشار الى الجدلى بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف

بنقض دليله اجمالاً حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة
النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد مطلقاً وفي الالهيات سيما اذا كان طريق
الاستدلال لما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقاً فان
قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات
واصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله
ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام واشار الى الحل بقوله
(وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به)
اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب
النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف
على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما
لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان
اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب
على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً وان خص ارادة العلم
بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر

ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر
الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول
(هذا) الجواب الذي سموه حلاً (لا يدفع لزوم الافحام) على رأي
الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك
حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت
عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول
قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ
ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك
يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواي وان كانت خبراً
يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
خسرت خسراناً مبيناً في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة
فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة
وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلاً ولا آجلاً ودافع للضرر المظنون
لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك
واجب عقلاً بمعنى ان العقل يدركه لا انه يحكم به فاذا سمع المكلف
هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلاً فكيف الافحام واشار الى الطريق
الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اي لولا كون
العقل حاكماً بهما بل كانا شرعيين (لزم) محال لان الاول

فى الله تعالى وهو (ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيراً (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كلٍ منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ) من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضاً (للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلاً وآجلاً (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلياً (ولو سلم) امتناعهما عقلاً (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلاً (للقبح عقلاً لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقاً وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثانى من قبلهم ايضاً (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعى (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث

(ونحن) معاشر الحنفية (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراد والتفريط (ان الحاكم فى الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور فى بدن الانسان مثل الشمس فى ملكوت الارض يضئ به الطريق الذى مبدأه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكماً على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف فى امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصار اى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكماً على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثانى بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوباً الا لمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب

فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكماً بنفسه اعمال المغلوب
فى مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجباً بنفسه لما جاز
نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان
العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل
فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس
بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة
بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفى الوقوف
عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل
آلة لمعرفة ذلك تيسيراً علينا (وان كان) العقل (مبيناً)
للحسن والقبح ومدركاً لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه
بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (فى البعض) الذى يتوقف
عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى
عليه الصلوة والسلام فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان
معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها
الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان
بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف
اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب
وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد
بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجب المعرفة بالعقل

وجب النظر فيها ايضاً بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو
واجب عقلاً اما كون النظر مقدوراً فظاهر واما توقف المعرفة
عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا
ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف
بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبى فى اول قوله واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان
بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه
انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى عليه الصلوة
والسلام فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت
وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلاً ايضاً
فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص
منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى
اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل
(غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف
بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل
السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ

ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق
والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجباً
بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرِّف لا يجاب الله تعالى كالخطاب
قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضاً بالايمان
(من لم يبلغه الدعوة) سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب
او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفراً ولا ايماناً لا يعذب لان الوجوب
اذا سقط عن الصبى سقط عن هذا لان الجهل قد يُلحق بالصبا
فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
عن الصبى فيجوز ان يُلحق به ايضاً فى سقوط وجوب الاستدلال
(قبل ادراك زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل
من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس
لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى
ان تحقق يُعذّب به والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص
وان روى عن النبى عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى
ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل
ثمانى عشرة او سبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله
تعالى فاذا لم يكلف الصبى العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة
غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبّر

عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين)
فاذا لم ترتد لم تَبِن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة
وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهى مراهقة فوصفت الكفر
كذا فى الجامع الكبير وكذا مَن فى الشاهق ونحوه صرّح به فخر
الاسلام (ولا مُهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر
كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكماً
بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيُعتبر ايمان صبى عاقل
وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلاً منهما وعبّر
عنهما (او لا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل
ادراك زمان التجربة (فتَبِين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول
ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا
من كون العقل مدركاً بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح
اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة رحمه الله
(لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة
قطعاً على وجود الصانع القادر العالم المريد (ويُعذر فى الشرائع)
المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع
(و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام فى هذا المقام
قوله تعالى (اولم نعمّركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير)
اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا فى كتبهم عن الامام

مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه
وقد أدى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية
الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة
اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين
وجه استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح الثانية ان
العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفى لهذا الادراك كما ذهب
المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفى فى ادراك حسن الشرائع
بل لا بد فيه من بيان الشرائع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح
لما قالوا فى جهنم * ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل *
قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى
لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا
حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من
التفكر فى الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا
اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى
ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول لكل عمر تمكن

المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب
الاشخاص متفاوتة فرب شخص يأتى منه الاستدلال بعد اربعين
سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل
حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب المعتزلة
والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما
لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه
ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا
الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة
فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع
افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير
من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد * (الركن الثالث) *
من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى
تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق
الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير
اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول
نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى
* ولله ما فى السموات وما فى الارض * وباعتبار الضرر والانتفاع
متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها (و) النوع الثانى
(حقوق العباد خالصة) وهى ما يتعلق به مصلحة خاصة

كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حداً زاجراً دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقاً لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة * ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلاً وملحقاً به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به

ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم
على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون
امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به
(ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا
على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس وتعسره كما فى
المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا
اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام
بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد فى الحديث
انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من
متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها
الصلوة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا
للنعمة الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله
تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا
صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحد

جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى
من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية
النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة
وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات
وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى
فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال
واوقات وامكنة مخصوصات وهى عبادة هجرة من الاوطان
والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر
الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات
وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من
فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها
السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله
تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط
النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من
معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات
المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة
خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع

الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابى يوسف وينقلب خراجاً عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضاً فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فى ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هى عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرهاً كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) على (الصبى) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتى العبادة والعقوبة فى الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم

واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسى وتسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضاً (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق لله تعالى اعزازاً لدينه واعلاءً لكلماته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس حقاً له لا حقاً لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة

كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع
الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان
سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا
والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة
لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة
كاملة (الا حد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل
مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة
(قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع
فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه ألم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت
ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة
الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمداً او خطأ
لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء
يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئراً
فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل

١ كما فى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا الآية مير

٢ او بدون التشديد على صيغة الماضى

٣ اى ولا يثبت الحرمان فى حق القاتل بالسبب

٤ هذا السؤال يرد على قوله لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير حامدية

مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل
الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلاً
منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله
تعالى (قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار) المجرد (خلفاً) اى قائماً مقام الاصل (فى)
اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى
علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا عن
ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفاً
عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو
بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه
فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين (وكذا
الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم
(خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
وهو قوله تعالى * فلم تجدوا ماء فتيمموا * نقل الحكم فى حال
العجز عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلوة فيكون
حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض
بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض

١ جواب بالفرق بين الخاطئ والصبى ان الخطأ يثبت بالخطاب ولا خطاب فى حق الصبى فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير بخلاف الخاطئ اذا كان بالغاً عاقلاً لانه مخاطب حامدى

٢ لو قال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب لما سبق منا ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفى جعل الاقرار خلفا عن المجموع جعل الشىء خلفاً عن نفسه وعن غيره امير

٣ اشارة الى الرد من قال ان التيمم طهارة ضرورية كالشافعى ومالك قالا ان التيمم مبيح للصلوة لا رافع للحدث لان التراب ملوث فى نفسه وانه طهارة ضرورية تثبت عند الحاجة الى اسقاط الفرض كما لضرورة الازميرى تفصيلا فارجع

٤ لو قال الى التراب لكان اولى وانسب فان الخلفية فى الآلة على ما صرح به ابو يوسف ومن ان الخلفية الى التيمم امتثالاً لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فتيمموا صعيداً بعد ذكر الماء ازميرى

١ اى مثل خليفة الاقرار عن التصديق فى احكام الدنيا

٦ اكثر من فرض وقت او وقتين مثلا

بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفاً وان جعل التيمم خلفاً عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفاً فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلافاً للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقاً اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء

اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافاً لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (للعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور

العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر* (الركن الرابع) * من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن

(التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشئ فاعلاً او منفعلاً والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلاً عملياً وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلاً هيولانياً تشبيهاً لها بالهيولى

الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سمى هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثاً وبقاء اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كان النفس الناطقة الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرأة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس

وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور
ولاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض
عليها من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ
الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد
الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص
تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
املا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه)
اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر
والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية
والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة
والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر
آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله
تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام
المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين
(وهو) اي العقل وحده (كاف للحكم) اي لان يكون محكوما عليه
ولاحاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه

(فالصبي العاقل ومن) نشأ (في الشاهق) وهو رأس الجبل
(مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان
في الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك
جهة حسنه) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالفعل من
الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه
اذا اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان
اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما
لا يدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في
قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل
اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع
تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون
اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب
بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف
في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه
تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه
بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف

فيفسر تارةً بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزمٌ بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارةً بعدم العلم ان هناك حظراً او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذران) اى الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثاني لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته

لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً (اما) الاهلية (الاولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع) وصف يصير به الانسان اهلاً لما له وعليه) توضيحه الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلاً لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلاً لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العاري عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المفروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلاً للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم

وجب او ثبت فی ذمته کذا معنًی کما لا یخفی اجیب بان معناه الوجوب
علی نفسه باعتبار ذلک الوصف فلما کان الوجوب متعلقاً به
جعلوه بمنزلة ظرف یستقر فیه الوجوب دلالةً علی کمال التعلق
واشارةً الی ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والمیثاق
الماضی کما یقال وجب فی العهد والمروّة ان یکون کذا وکذا (وله
ای للانسان (قبل الولادة) یعنی ان الجنین قبل الانفصال عن
الام جزء منها من جهة انه ینتقل بانتقالها ویقرّ بقرارها ومستقل
بنفسه من جهة التفرّد بالحیاة والتهیّؤ للانفصال فیکون له
(ذمة صالحة للوجوب) ای لوجوب الحقوق (له) کالارث والوصیة
والنسب (لا) لوجوبها (علیه) حتی لو اشتری الولی له شیئاً
لا یجب علیه الثمن (وله بعدها) ای بعد الولادة (ذمة مطلقة
صالحة لهما) ای للوجوب له وللوجوب علیه لصیرورته نفساً
مستقلة من کل وجه فیصیر اهلاً لهما حتی کان ینبغی ان یجب
علیه کل حق یجب علی البالغ (لکن لما) لم یکن اهلاً للاداء لضعف
بنیته وکان الوجوب غیر مقصود بنفسه بل (کان المقصود
من الوجوب) هو الاداء (اختص وجوباته بما یمکن الاداء عنه)
ای کان کل ما یمکن اداؤه عنه واجباً علیه وما لا فلا (فیجب
علیه) ای علی الصبی (من حقوق العباد الغرم) کضمان ما اتلف
ولو بالانقلاب علیه فان العذر لا ینافی عصمة المحل (و

یجب علیه ایضاً منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود
هو المال واداؤه یحتمل النیابة (و) یجب علیه ایضاً (صلة
تشبه المؤن والاعواض کنفقة القریب) نظیر صلة تشبه المؤن
(و) نفقة (الزوجة) نظیر صلة تشبه صلة الاعواض فان
الاولی صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب علی الغنی کفایة
لما یحتاج الیه اقاربه بمنزلة النفقة علی نفسه بخلاف النفقة
علی الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاءً
للاحتباس الواجب علیها عند الرجل وانما جعلت صلةً لا عوضاً
محضاً لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطریق التسمیة علی ما
هو المعتبر فی الاعواض فلکونها صلة تسقط بمضی المدة اذا لم یوجد
التزام کنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصیر دیناً بالالتزام
(لا) صلة تشبه (الاجزیة) فانها لا تجب علی الصبی (فلا یتحمل
الصبی (الدیة) لانها وان کانت صلة الا انها تشبه جزاء
التقصیر فی حفظ القاتل عن فعله والصبی لا یوصف بذلک
ولهذا لا تجب علی النساء (لا العقوبة) عطف علی الغرم ای لا تجب
علی الصبی العقوبة کالقصاص (و) لا (الاجزیة) کحرمان
المیراث بالقتل لانه لا یصلح لحکمهما وهو المطالبة بالعقوبة
وجزاء الفعل (و) یجب علی الصبی (من حقوقه تعالی ما صح
اداؤه عنه کالعشر والخراج) فانهما فی الاصل من المؤن

كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (ومالا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف فى عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل

كالوقت فى الصلوة والشهر فى الصوم والنصاب فى الزكوة والاستطاعة فى الحج

كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبى الغير العاقل واحديهما كما فى الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كما فى الصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى * وما جعل عليكم فى الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع

البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيراً وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (فحق الله تعالى سواء كان حسناً لا يحتمل غيره كالايمان او كان (قبيحاً لا يحتمله) اى غير القبيح (كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح من الصبى بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعاً محضاً فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضاً يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة

منه ضمناً لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشىء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عفى عنه وجعل مؤمناً لصار الجهل بالله تعالى علماً به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علماً فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبى (فى) حق (احكام الدارين) اما فى حق احكام الآخرة فاتفاقاً لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعاً)

محضاً كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحساناً) لا قياساً لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حتى يضمن مستأجره (ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلاً) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى * وابتلوا اليتامى * (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لا يلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم العهدة (وان كان (ضرراً) عطف على ان نفعاً اى حق العبد ان كان ضرراً محضاً كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعاً وعرفاً (او باشر) وليه تلك التصرفات

لاجله حيث لم يجز ايضاً لان ولايته نظرية ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى ((الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب ملياً ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى قدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضاً (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريها له ويملك الاجرة اذا آجر عيناً له (ثم هنا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى (حتى صح اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح

(من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافاً لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييراً فى بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسماً بمنزلة كاتب وكامل من عرض له كذا اى ظهر وتبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احديهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييراً واشد تأثيراً فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسية والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر

آثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سبباً (لا يصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجراً لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظراً للصبى والمولى وايمان المجنون استقلالاً لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعاً لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره اولى (الا تبعاً) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلماً تبعاً له وبقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغير الا انه استحسان لان للصغر حداً معلوماً بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى (ويرتد) المجنون (تبعاً) لابويه فيما اذا بلغ مجنوناً وابواه مسلمان وارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله

وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعاً للدار وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عاقلاً فجن قبل البلوغ فانه صار اهلاً للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد استحساناً) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقاً مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئاً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند ابي حنيفة وابي يوسف مسقط بناءً للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناءً للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلوة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً اعتبر نفس

الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاً وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستاً وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجب (و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهراً فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيداً للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلاً عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهراً فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان

الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتتأكد الكثرة به فلاحاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هنا مثل ماقالا في الصلوة على مامر (و) الامتداد (في الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيراً وتخفيفاً في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال في الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حساً ولعصمة المحل شرعاً والعذر لاينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و(لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لايعتد بها شرعاً لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقودها وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه مابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازماً لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كمامر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض

بتكرر الشهور اعنى شوال وبعضاً من ذى القعدة

اى لاحاجة الى تكرار رمضان بدخول رمضان الآخر

لعدم منافاته اهلية الوجوب ولا اهلية حكم اداء المال باداء الولى

اى ومن اصناف النوع الاول الذى من العوارض السماوية

بل هو لازم لوجوده الخارجى كلزوم السواد للحبشى ازهرى

قيل ورد في شرح قول الملتزم العوارض بقوله ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية الخ

(وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولاخلاف في الصبي (وبعده يصير ضرباً من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لايحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك القدر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لاتحتمل السقوط بوجه على مامر (فاذا اداه) اى الايمان كان فرضاً (واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضاً بل (يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلاً وكذا العبادات والعقوبات والاجزئة والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات وحقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته (وكموجب القتل) حيث يسقط عنه ايضاً لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)

ذكره عند بيان تقسيم الجنون الى الممتد وغيره بقوله وان كان اصلياً فعند ابي حنيفة وابو يوسف الخ

لان الله تعالى لا يحتمل عن الزوال ولا يمكن ان يكون وجوب توحيده واجب دائماً

كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات

اى لايكون الصبى محروماً عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل
وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبى لايصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله
(وحرمانه) عن الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه (بل
لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لاولاية له وهى السبب
للارث على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
«وليّاً يرثنى» واما الرقيق فلانه ليس اهلاً للملك (ويولى عليه)
اى يلى عليه غيره بعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولايلى) على غيره
لان العجز نيافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت
زوجته) لا على الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب
لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال
العقل آناًفآناً لا لمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر
(وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام
بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات
عن المعتوه خلافاً للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه
العبادات احتياطاً ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لاوقوف
له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافاً لمولانا
حميد الدين الضريرى فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام

على وليه اذ لاحد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب
كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض
الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازاً (ومنها
النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل
عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن
من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هنا ذهولاً او يكون بحيث
لايتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو
النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق
فاظها رخلافه مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ فما
فى التلويح ويسمى هنا ذهولاً وسهواً ليس كما ينبغى (وهو) اى
النسيان ليس (منافياً للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل
(ولاعذراً فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسياً
يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذراً (فى حقه تعالى
ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل
فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلايكون عذراً (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر
مطلقاً) اى سواء كان معه مايكون داعياً الى النسيان ومنافياً
للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل

اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس
هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام
الناسى فى القعدة يكون عذراً حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير
من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى
فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور
طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة
السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء
سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ
الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان
عجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه
وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه
(يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع
الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (لا) يوجب تأخير نفس
(الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام
ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز
عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء
نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها

(ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته)
فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا
ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق
ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته
واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه
وقراءته وقهقهته فى الصلوة) اذا تكلم فى الصلوة نائماً لا تفسد
واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة
ولما كان فى القهقهة معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات
صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر
فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل
ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين
على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً
اما الوضوء فبالنص لعدم الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء
دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد
الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك
بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار
وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعى يزيل القوى

ويعجزبه ذوالنهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم فى بطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لايوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبى عليه الصلوة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولايزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا فى الاحوال كلها) اى فى القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لايوجب استرخاء المفاصل (ولندرة) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (فى الصلوة يمنع البناء) يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلاً كان او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لايسقط واجباً) اى شيئاً من الواجب كما فى النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحساناً وهو فى الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج

بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة) فانه لايسقطهما لانه يندر حدوثه شهراً او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعاً (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلاً لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهائم ثم صار حقاً للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكاً من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقاً وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى) ثبوتاً وزوالاً بان يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى بعضه حراً لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرئتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لايتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضاً لايناسب

التجزى بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضاً الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعاً والدليلان المياان والانيان قائمان عليه فاى توجيه لما فى التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لاتقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلاً للمالكية والولايات ولامعنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزى اتفاقاً بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فمعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء

الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصداً واصالة لاضمناً وتبعاً وحق الله تعالى وان كان اصلاً فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصداً واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعاً وكم من شئ يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئاً من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالاً فلا يكون مالكاً مالاً للتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالاً وبالعكس فالرقيق ولو مدبراً ومكاتباً لا يملك شيئاً من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة

والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره
(التسري) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري
بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله (ولا يصح حجه) حتى
لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون
منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير
اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة
لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول
هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب
الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن
ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى
المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضا
في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان
الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من القرب فلا
يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق
السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك
ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب

(١) اذا حج الفقير ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض — مصطفاري

(٢) الضرورات تتقدر بقدرها فبقي الامر فيما وراءها على الاصل — طرسوسي

(٣) اي يكون المولى كالاجنبي امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل اه

(٤) اي كما صرح بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه

(٦) الموضوع للبشر ولا شك ان العبد انقص من الحر في هذا

انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك
(ولا ينافي مالكية غيره) اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته
(كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله
(فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا
للشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن
العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده
يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا بسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود
والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج
الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان
المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست
بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر
الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد
نكاحه) اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف
نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه
لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث
بقوله (ولا يلي المولى قتله) واتلاف حيوته لانه مالك لها

فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص)
فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في
النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال
وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط
(وينافي) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال في
(اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف
(الدنيوية) اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات
الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى
وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
اهلا لتوجه الخطاب وممتازا عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه
من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه
انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة
(فضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة
به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه
(و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اي الى الذمة لا بمعنى
ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف ولم يوجد
كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك

مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع
المحجور فيما اقر به وكذبه المولى وتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى
وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر
والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير
النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله
عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في
التسع وهو في الرقيق عبدا كان وامة ضعيف حتى يتنصف
بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل
(الا ثنتين) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة)
فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر
النصف في المقارنة غلب الحرمة (وفروعه) عطف على الحل
فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة
والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة
لا تتجزأ فتتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة
لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال
اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي
يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم)

حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضاً من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يداً لا رقبةً وان ملك النكاح (فينقص ديته عن دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت اوكثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعاً وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفاً لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يداً لا ملكاً فلا بد ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب انوثة التي توجب نقصاناً في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلاً لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون

اهلاً لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فيتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره (فلا يصح امان العبد المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداءً باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناماً واسترقاقاً (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكاً للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكتسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط

حق نفسه فی الرضخ فصح فی حقه ابتداء ثم تعدی الی الغیر ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنیمة لا تتجزی فی حق الثبوت والسقوط
وهذا کما یصح شهادته بهلال رمضان لانه یثبت فی حقه ابتداء
ثم یتعدی الی الغیر ضرورة ولیس هذا من الولایة فان قیل المحجور
ایضاً یستحق الرضخ فینبغی ان یصح امانه کما ذهب الیه محمد
والشافعی اجیب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء کلمة
الله تعالی وذلك یحصل تارةً بالقتال واخری بالامان والعبد
المحجور لا یملك القتال وکذا ما هو من توابعه (و) الرق ایضاً
(ینافی ضمان ما لیس بمال) ای لا یجب علی العبد الضمان بمقابلة
ما لیس بمال لان ضمانه صلة والعبد لیس باهل لها حتی لا تجب علیه
نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة کالهبة (فلا یجب الدیة فی
جنایته خطأ) لانها صلة فی حق الجانی اذ لیست فی مقابلة المال
او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فیها الزکوة الا بحول
بعد القبض ولا تصح الکفالة بها بخلاف بدل المال المتلف
وعوض فی حق المجنی علیه اذا کانت الجنایة غیر القتل والورثة
اذا کانت القتل لان الدم لا یهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب علیه
لم یتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب
الدیة (بل دفعه) وجب (جزاء) لجنایته فاذا مات العبد لا یجب
علی المولی شیء (الا ان یختار) المولی (الفداء) فیعود الی الاصل

وهو الارش حتی اذا افلس المولی بعد اختیار الفداء لا یجب الدفع
عند الامام وعندهما یکون کالحوالة حتی یعود حق ولی الجنایة
فی الدفع (وهو) ای الرقیق (معصوم الدم) بمعنی انه حرم
التعرض له بالاتلاف حقاً له ولصاحب الشرع لان العصمة
اما مؤثمة توجب الاثم فقط علی تقدیر التعرض للدم وهی بالاسلام
حتی لو وقع فی دار الحرب وجب اثماً فقط واما مقومة توجب
مع الاثم القصاص والدیة وهی الاحراز بدار الاسلام
والعبد (کالحر) فی الامرین فیساویه فی العصمتین (فیقتل
الحر (به)) ای بالعبد قصاصاً لان مبنی الضمان علی العصمتین
والمالیة لا تخل بهما (ومنها الحیض) وهو لغة الدم الخارج
من القبل وشرعاً دم ینفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج
الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنین (والنفاس) هی الدم
الخارج من الرحم عقیب الولادة فخرج الاستحاضة والحیض
ودم ما بین ولادتی بطن واحد علی مذهب البعض وانما جعلهما احد
العوارض لاتحادهما صورةً وحکماً (وهما لا یعدمان الاهلیة)
ای اهلیة الوجوب واهلیة الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن (الا) انه ثبت بالنص (ان الطهارة عنهما
شرط للصلوة) علی وفق القیاس لکونهما من الاحداث والانجاس
(و) کذا (للصوم) علی خلاف القیاس لتأدیه مع الحدث

والنجاسة (وللحرج) اى لما كان فى قضاء الصلوة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلوة (دونه) اى الصوم اذ لاحرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لاينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة اومن حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبادة لانه لايخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر مايتعلق بالعبادة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما بين فى الصلوة والصوم (و) كان ينبغى ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اى خلافة الوارث والغريم فى المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر

(مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولايظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر مايصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين وعلى ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل تصرف واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحاباة (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلاحكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لايحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الدارين فيجب السعاية فى الكل

وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين
فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق
(عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة
وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثاني
لا الاول (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهي تمليك
مال للغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك (اداء
حق الله تعالى المالى) كالزكوة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك
(الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها)
اى تلك التصرفات (من الثلث نظراً له) ليتدارك بعض ما قصر
في صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث
اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم
(ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى
اولاً الوصية للوارث بقوله تعالى * كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت * الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب بيانها
حيث قال الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم * الآية وقال عليه
السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث
(بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عيناً من التركة
من الوارث بمثل القيمة اولاً وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه

ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من اجنبي
وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه
ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليستطيبوا
في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلاً للعوض (ومعنى)
بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية
من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان
باع الجيد من الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة
في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية
بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين
لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله
عليه السلام الا لا وصية للوارث نفى لجنس الوصية فيقتضي
ان لا تبقى وصيته مشروعة في حقه اصلاً ولان تخصيص الوارث
بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها
الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق
والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة
اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم
الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير
عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب
والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام

والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحيوة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فاربعة ايضاً قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ماشرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم والثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط (ماشرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فالموت اولى (الا ان يوصي فتصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظراً له (و) يسقط ايضاً (ديناً في الذمة)

١/ اى وكما ما يتعلق بالموت من احكام الدنيا

٢/ اى الثاني الذي شرع عليه لحاجة الغير

٣/ من الاقسام الثلثة للثاني من الاربعة الاول

٤/ من الزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم وكل ما وجب من المال لا بمقابلة مال بل بمال فهو صلة منه

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد انما يكون من الحي والموت بعدم قلت ان هذه التسمية تبرعية لا لغوية وكم من معنى اصطلاحي بنا في اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشيء لا يستند الى ذاته منه

فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى به او كفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلاً بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظراً للغرماء (و) لا يسقط (حقاً متعلقاً بالعين كالودائع والمغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما ينقضي به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقاً بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) تقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) تقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ

١/ اى لاجل انتفاء الدين بسبب انتفاء المال والكفيل قال وله واما قادره المكاتب في قوله ولهذا قاله ولاجل ان ذمة الكفيل لا يحتمل الدين بنفسها فيعيد عند عدم المال والكفيل

٢/ اى عن الميت المفلس الذي لم يترك مالا والكفيل

٣/ حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذ

٣/ اى لو وجد المغصوب منه بالمال المغصوب

٤/ مثال الامانات عند زيد ان كانت بطلوب ترك بولاية او لا تركه تمكن بيعه ابيعها احب تسليم احقادر

وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله * من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال واتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى (نظراً له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظراً له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) كذا ايضاً (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضواً منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة

المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برقابيه قال عليه الصلوة والسلام يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله (و) لنا ايضاً قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى * ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً * جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث

خليفة عنه في القصاص ولناصح عفوه حال حيوة المورث
لاكما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان
الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء
والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم
كان القصاص من حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى
احدهم او استوفاه بطل اصلاً ولا يضمن للباقين شيئاً قلنا
القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة
الحيوة عن بعض المحل دون البعض فثبت في حق كل واحد كملا
كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئاً
للباقين لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق
الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال
العفو عن الغائب رجحان جهة وجود العفو لانه مندوب
والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال
حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص
لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضاً (عنده) اى لا يثبت
على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى
لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصماً عن البعض) الآخر

فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فجلس القاتل ثم حضر الغائب
كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة
لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتاً في حق الآخر بخلاف ما يكون
موروثاً كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعاً وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقاً للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه
لحاجة الميت فاذا انقلب مالاً بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج
الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة
لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء
ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
الخلف اذا كان الخلف مثلاً معقولاً للاصل واما اذا كان غير
معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم
ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل
(الا اذا انقلب) القصاص (مالاً) اما بالصلح او بعفو بعض
الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى
ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه)

لان الاصل فى القصاص ايضاً ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة
تفوية دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهوانه
لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم
هذا المانع فجعل موروثاً ففارق الخلف الاصل لاختلاف
حاليهما وهوان الاصل لايصلح لدفع حاجة الميت ولايثبت
مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف
قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء
فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهوان الماء مطهر بنفسه
والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله
فيجب للورثة ابتداءً يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداءً لكن
سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من
انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح
(ايضاً) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان
(اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون
لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر والتقاعد
عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضاً كالاول (منها) مايكون
من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها
مايكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم
العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والافبسيط

(وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل
لايصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله وبنوة محمد صلى الله تعالى عليه فانه مكابرة محضة وعناد
بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف
الحق كما قال الله تعالى * الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابنائهم * وانما ينكره جحوداً واستكباراً كما قال الله تعالى
* وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً * ومثل هذا لايكون
جهلاً واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان
والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه
قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل
ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل
كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل
بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه
لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلاً من قبيل تسمية المسبب باسم
السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم
بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم تفيده البراهين
القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (فى حكم لايقبل
التبديل) كعبادة الاوثان مثلاً (باطلة) حتى لايعطى للكفر
حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته (فى حكم يقبله

اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلوة والسلام اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لا تخفيفاً لهم بل استدراجاً ومكراً وزيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب لا يتنا ولهم فيها كما ان الطبيب يُعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصديق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصناً فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زناً فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضاً لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين لا بمرافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعاً للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث

١ اى كما ثبت فى شريعة من الشرائع المتقدمة ومنسوخاً فى شريعتنا

٢ اى ضرورة الخطاب قاصراً عن الكفار ليس للتخفيف عليهم بل استدراجاً اى تقريباً لهم الى العذاب

٣ اى كون الخمر مالاً متقوماً فى حق الكفار

٤ اى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر

٥ اى كما ثبت به الاحصان

٦ اى بسبب اعتقادهم صحته وجوازه

لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سبباً للارث فى دينه فلا يثبت سبباً له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضاً فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضاً قال الله تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظوراً فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (واستثنى عن العهد) يعنى ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصراً عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذراً (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه

وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخره كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور منهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفُسّاق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذراً لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (جهل الباغى) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس العادل وماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حساً وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يُستَرَدُّ ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حساً فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى * فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله *

بالتزامه احكام الشرع واعترافه بحقيقة القرآن ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

اى المثال الثانى من الامثلة التى هى ادون من الكافر مثل جهل الباغى

اى يضمن الباغى ما اتلف من نفس عادل وما اتلف من ماله

ارجع ضمير الجمع هنا وفيما سبق افرد

اى حتى ترجع تلك الطائفة الى امر الله

ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه (و) يجب علينا ايضاً (قتل اسيرهم) اى من أسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعاً لشرهم (بلا سقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى لمورث له لا يحرم العادل عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضاً جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكماً اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظراً الى اتحاد الدار حقيقة

لانهم يسعون فى الارض فساداً

فلا يكون مانعاً من الارث

اى لا يرث الباغى العادل

(و) الثالث (الجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمداً فان فيه مخالفة قوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او في موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه

والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذراً كجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذراً حتى لو مكث ثمه مدةً ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافاً لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذراً لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اي صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيلاً ولا مأذوناً بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل

والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعاً للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والمأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختاراً للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذراً لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة

تعطل العقل ولا تزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعدّه مكتسباً لكون الشرب الذى هو سببه اختيارياً (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او نبا تيخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطراً او ملجأً (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطباً (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن التقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطباً به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجهاً حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجهاً حال الصحو لانه يصير فى التقدير كأنه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافياً للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها

(فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولاً وفعلاً عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحاً بجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لاردته) فلا تبين امرأته استحساناً لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحدّ ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقاً بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سبباً هو معصية لم يصلح السكر سبباً للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لا يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هنا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص لله تعالى

(وزاد الامام) ابوحنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقى ولا مجازى بل يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويراد فه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطاً باللسان صريحاً قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلاً ان يعتقده الناس بيعاً وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ

وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشي
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح
بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت
هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب
الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات
او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعي فانشاء
والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقائد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان تواضع
المتعاقدان على اصل العقد والثمن بحسب قدره وجنسه وعلى
التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة
او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا
على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض
والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء
والآخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلاثة
وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما
هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل
الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار * انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم * فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل

الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم (والاسلام هزلا
صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد
ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى
كما في الاكراه لا لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد
(واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق
او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا
او بانهما تبايعا في هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد
عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل
يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك
لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما الانشاآت فان احتمل
العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا)
اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ
البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان
قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق
الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على
الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى على الهزل
والمواضعة (صار الخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا)

لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد العاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعاً لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتباراً بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه في ثلثة جاز لا ان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى ان لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعرضا (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملاً بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم يتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح

واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخاً للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخاً للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر الثانى فى الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطاً لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد جدا فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف الذى هو الثمن لكونه وسيلة لا مقصوداً (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و (بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال

وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان
اعتبار الهزل فى الاول لايوجب بطلان العقد لامكان العمل
بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمناً
وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة
بمنزلة شرط مخالف بمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب
من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل
فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما الا ان اعتبار المواضعة فيه يوجب
خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد
فافترقا (وان لم يحتمل العقد (الفسخ) عطف على قوله فان
احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة
اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر
اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعاً او مقصوداً فبين الاقسام
بقوله (فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين
الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية
ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن
القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق
طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلاً وهكذا فى
النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلث جدهن

جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات
العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام
النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق
بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم
ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد
هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها
حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق
المضاف مثل انت طالق غداً واجيب بان المراد بالاسباب العلل
والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لا استند الى
وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل
الفسخ (ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح فالهزل اما فى الاصل)
بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم)
ويجب مهر المثل للحديث السابق (او فى قدر البدل) بان يتواضعا
على ان يذكر فى العقد الفين ويكون المهر الفاً (فان اتفقا على
الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان وان
اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى
البيع واما عند ابى حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفاً وتبعاً بالنسبة الى
المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع

لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهاراً لخطر المحل لا مقصوداً وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شئ) من الاعراض والبناء (ولختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياساً على البيع (او جنسه) عطف على قوله او فى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعاً) لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملاً بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل

[1] اى الهزل فى جنس البدل فى النكاح مع الاتفاق على البناء على المواضعة

[2] اى بخلاف الهزل فى القدر فان الالف مذكور ضمناً فى ذكر الالفين

[3] اى الالف لانهما قد تواضعا على الالفين على ان يكون المهر الفاً والالف مذكور فى العقد مع الزيادة وهى الالف

[4] فوجب الاعراض عن المواضعة ووجب اعتبار التسمية بالضرورة بخلاف النكاح

[6] يعنى وجب مهر المثل فى الصورتين

المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياساً على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصوداً) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و) صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعاً اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثاً على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق

[4] وانما كان المال مقصوداً فى هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية ابن ملك

وان اختارت ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة ويكون

[1] ولو ابرأ الغريم هازلا بان قال ابرأتك هازلا لا يسقط الدين كما لو قال ابرأتك على ان بالخيار لان في الابراء معنى التمليك وهذا يرتد بالرد

[2] اعلم ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على فور العلم بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان يشهد على المشتري ان كان في يده او على البائع ان كان في يده او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه العقار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على هذا وبهذا الطلب تقررت الشفعة حتى لا تبطل بالتأخير والثالث طلب التملك وهو طلب الخصومة عند القاضي فاذا سلم الشفعة قبل طلب المواثبة بطريق الهزل بطلت شفعته كذا في الحامدى

[3] اى يبطل التسليم الشفعة بعد طلب المواثبة ويكون الشفعة باقية

الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول الارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم

[1] حتى لو قال سلمت الشفعة على ان بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا توضيح

[2] يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع عنه ماله باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى

بايناس رشدٍ وصلاحٍ منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشداً * اى ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحاً فى العقل وحفظاً للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرأ فيه جداً ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادراً مقاماً الرشد على ما هو متعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيهاً اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لا يوجب نقصاناً ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركاً للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه)

اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقاً له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها من المؤمن فى الاخرة من الله وفى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالاً وعلى بيت مالهم عيالاً والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضرراً فوقه من الحاقه بالصبى والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعاً خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير وسطاً (وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنها لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر اداء ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر

لذوات الاربع من الصلوة حتى لم يبق الا كمال مشروعاً اصلاً عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار فان فاتت لزم الاربع وقد مرّ بيان تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر لسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيّران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضاً (في تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادراك عدّة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادّى يقع فرضاً (لكنه) اى السفر لكونه (اختياريا) مكسوباً للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائماً وهو مسافر (و) لم يحل ايضاً الفطر (لمقيم صائم سافر في رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة

وهو السفر فانه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحساناً بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفي الاقامة قبل الثلثة) اى قبل ثلثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل

مؤمناً خطأ ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه
بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيداً فاصاب انساناً
وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز
ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود
قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة (وهو لا ينافيهما)
اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح
عذراً في سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد)
فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى (و) يصلح
ايضاً (شبهة في) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لو زفت
غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزناء (ولا يحد و)
لو رمى الى انسان ظنه صيداً فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة
فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم قتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت
(وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) هو ترك التثبت
والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سبباً (يوجب
الجزاء القاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سبباً لجزاء قاصر
(ولا) يصلح عذراً في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان
العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطاءً بان رمى الى شاة ظاناً
انها صيد او اكل مال انسان ظاناً انه ملكه يجب عليه الضمان

يعني لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجراً كذا في جامع الاسرار

لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل
وكونه خاطئاً معذوراً لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة
مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء
افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث
انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن (على
وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث
ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالاً ومبنى الصلة على التخفيف
(و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك
عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سبباً للجزاء القاصر الدائر
بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما
اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي
لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما
هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل
بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم
مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى
عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام
مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم
مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى
نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه

اي كون الضمان بدل مال لا جزاء فعل

ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقاً بحقيقتهما (وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقاً اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد البيع يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسداً (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظراً الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستنداً الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او اتلاف العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس والعضو (و) الثاني (ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلاً في قصده

(بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غماً يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل ربما لا يغتمون بالضرب والحبس فالضرب اللين لا يكون اكراهاً في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديداً يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراهاً لهم قال في المنار ولا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسماً من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه (وهو) اى الاكراه (مطلقاً) اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار اولا (لا ينافيها) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي (الخطاب) ايضاً اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضاً كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراماً كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار) ايضاً لما سبق من الوجهين

ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفق له
او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به
(وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه وهو رد
على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى
حد الالجاء امتنع التكليف (فان عارضه) اى الاختيار الفاسد
اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد
لان الفاسد معدوم فى مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح
نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتى
(والا) اى وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار
وسائر الاقوال كما سيأتى ايضاً (بقى الحكم منسوباً الى) الاختيار
(الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى
هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع فى بيان
التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففى الاقوال لا يصلح
المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه
يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره
يبقى مقصوراً عليه ففى الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح
ان يتكلم المرء بلسان غيره حساً على وجه لا يبقى للسان المتكلم

اختيارا اصلاً (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه)
اى على المتكلم (فان كان) القول مما (لا ينفسخ) اى لا يحتمل الفسخ
ولا يتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه
(به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى
يجمعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو
قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيء فهذه * تصح مع
الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ
وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج
بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان
الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه
اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال
الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف
درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود
الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم
المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة
حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال
يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه
واما الثانى فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة
(والا) اى وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون

مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسداً اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالاكراه الملجئ او غيره (الاقارير كلها) اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائماً على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض[3][4] لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية

[1] لانه يقدر دفع السيف عن نفسه لا لوجود المخبر به اى الاكراه الملجئ

[2] اى بعض الافعال كالاقوال فى قصر الحكم على الفاعل

[3] اى محله الاول بالنقض ولزم عدم الاكراه من وجود الاكراه وهو محال لزوم الجمع بين النقيضين انقروى

[4] اى بنقض الاكراه بسبب المخالفة كما سيأتى فى نفسه

فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعاً لا مكرهاً وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرماً على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتياً بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزماً لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوباً لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفاً فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصباً اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمماً للعقد حتى ان المشترى يملك البيع ملكاً فاسداً لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب) الحكم (الى الحامل ابتداءً) لا نقلاً من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفساً او مالاً فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداءً (فموجب

[1] كتبديل الجناية الصادرة من الفاعل الى الحامل

[2] كتبديل التسليم الى الغصب والتصرف الى الاتلاف

[3] اى لا يلزم التبديل فى محل التسليم بان يصير التسليم مغصوباً

الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انساناً فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمداً فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة الاختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معاً وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراماً او مباحاً او مرخصاً فيه فالحرمات اما ان تحتمل

السقوط اولا والثانى اما ان يحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاث انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل والقطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير آثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضاً واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها

حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من
الاضطرار وان اخص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه
بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع)
المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اي ان كان
عالماً بسقوط الحرمة (والا) اي وان لم يعلم سقوطها (فيرجى
ان لا يكون آثماً) صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ
فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب
الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها
تحتمل الرخصة) اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله
مع بقاء الحرمة (وهي) اي الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اي
متعلقة بها بمعنى كون تركها حراماً (التي لا تحتمله) اي السقوط
(كالتكلم بالكفر) اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه
على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى
غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة
مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون حراماً ابداً الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب
بالايمان بقوله تعالى * الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان *
(او في حقوقه) تعالى (التي تحتمله) في الجملة كالعبادات فان الاكراه

بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه

يعني لو اكره على الكفر بالله او سب النبي بقتل او قطع رخص اظهار كلمة الكفر فان اظهر ذلك وقلبه مطمئن بالايمان فلا اثم

على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة
ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة
حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا
الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر
من امثلة النوع الثالث (بالملجئ) من الاكراه وذلك لان في اجراء
كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد
الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان
الاجراء كفراً صورة كان حراماً لان الكفر حرام صورة ومعنى
ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان
حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد
لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد
ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا
رخص الاقدام مع كونه حراماً (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد
(صار شهيداً) لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى
صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة
وقتل صيد الحرم او في الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف
على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة
متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق العبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة

لانه اذا امتنع عن الاجراء قتله الحامل المكره

وهو التكلم بكلمة الكفر

الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراهاً ملجئاً رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهاناً مبتذلاً وبالاكراه لا تزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقياً على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيداً لبذله نفسه لرفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد (حكم ما فى حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها فانها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفاً * (الخاتمة فى باب الاجتهاد) * لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى

وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دوراً لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقاً (بمعانيه لغة) اى افراداً وتركيباً فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعليماً (و) بمعانيه (شرعاً) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام ومجمل ومبين وناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقاً (بمتنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء

بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم عليه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن بالحكم (على احتمال الخطاء) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولاً وفروعاً فاذا كان فيه احتمال الخطاء (فالمجتهد يخطئ تارة (ويصيب) اخرى (خلافاً للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافاً (على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولاً (انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم (و) لهم ثانياً (ان الاجتهاد فى الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (فى) امر (القبلة) يعنى ان اجتهاد

كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث تلويح

لان الاجتهاد تحصيل ظن فلا ظن فى القطعيات بل جزم فيها

المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى فى امر القبلة (متعدد اتفاقاً) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقاً لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجباً على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق يعنى لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظراً الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقاً بالنظر الى الدليل

وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص
على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد
فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام
النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا
لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب
عن الثانى انا لا نسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد
لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة مخالف الامام لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا
الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم
اعادة المخطئ للكعبة) صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى
بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها
يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها
الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما
المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس
بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير
الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار
المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد

فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد
(وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات)
كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات
فان المسلمين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم)
اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا
ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب
فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم
وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم المجتهد
المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله
تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب
الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام
لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من كل
وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية
لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به
ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى
الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء
وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطاء فى الحديث)
يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف

الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداءً وانتهاءً (قلنا ولو لم
الاعتداد به فى الاصول) يعنى لانسلم اولاً ان اقتضاء المطلق الكمال
يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لاعبرة به فى مقام الاستدلال
ولو سلم ذلك (فقد تخلف) هنا (مقتضاه) الذى هو الكمال (لمانع هو
ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ
امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه (ولا يعاقب
المجتهد (عليه) اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذوراً
ومأجوراً اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله
(الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بيناً) فاخطاء المجتهد
بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنياً
على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لا يتجزى)
اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل
يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولاً لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم
بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك
رحمه الله تعالى فى بعض الاحكام لا ادرى وثانياً ان امارات غير تلك
المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز
ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لتشوشه او استدعائه زماناً وعن الثانى انا لا نسلم ذلك

١ اى قد اختلف الاصوليون فى تجزى الاجتهاد بجريانه فى بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها واذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة فقيل يجوز وقيل لا يجوز
حامدى

٢ يعنى احتج المثبتون بوجهين قالوا اولاً بانه لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكاً رحمه الله مجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لا ادرى
حامدى

٣ يعنى سائر مسائلين مناطى معلوم اولان مسئله به نسبتله معدوم حكمنده در عدم احتياجده

٤ عدم العلم ببعض الاحكام لتعارض الادلة وللعجز فى الحال عن استفراغ الوسع اما المانع تشوش الفكر او استدعائه

لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقاً لا يظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف وينعدم
فيحصل وللنافى ان كلاً مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعاً فلا يحصل ظن عدم المانع
والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفياً واثباتاً اما باخذه
عن المجتهد او جمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلاً الى جنسه فيحصل
ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين
هذه المسئلة لكن كونه غير متجز (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى
حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز
ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل اقول التحقيق ان الاجتهاد الذى
هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان
الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية
او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغاً ويجعل قصده للخواص
والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل
كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون
المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله
فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق * قد رفع خيام الاختتام
بعون الله الملك العلام * عن نفائس عرائس الكلام * التى رصعتها ماشطة العقل ببنان
الافهام * وكستها حلل البيان والاعلام * ايدى بعبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين
من رمضان المبارك سنة خمسين وثلثمائة والحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على سيدنا محمد عليه السلام

اى لا يحصل المجتهد الظن بالحكم

اى الامارات التى يتعلق الحكم بها الخ

لتلك المسئلة الواحدة

١ اى يجوز ان تتعلق تلك المسئلة التى يجتهد فيها بالامارات التى لم يعلمها مجتهد تلك المسئلة لانه غير محيط

٢ من الحكم فلا يحصل مثل هذا الاجتهاد فى كون الاجتهاد متجزياً

٣ اى ما اخذ الفقيه المجتهد فى تلك المسئلة عن المجتهد المطلق العالم بجميع امارات الشرع

٤ اى ولتردد العلماء فى تجزى الاجتهاد وعدم تجزيه توقف ابن الحاجب

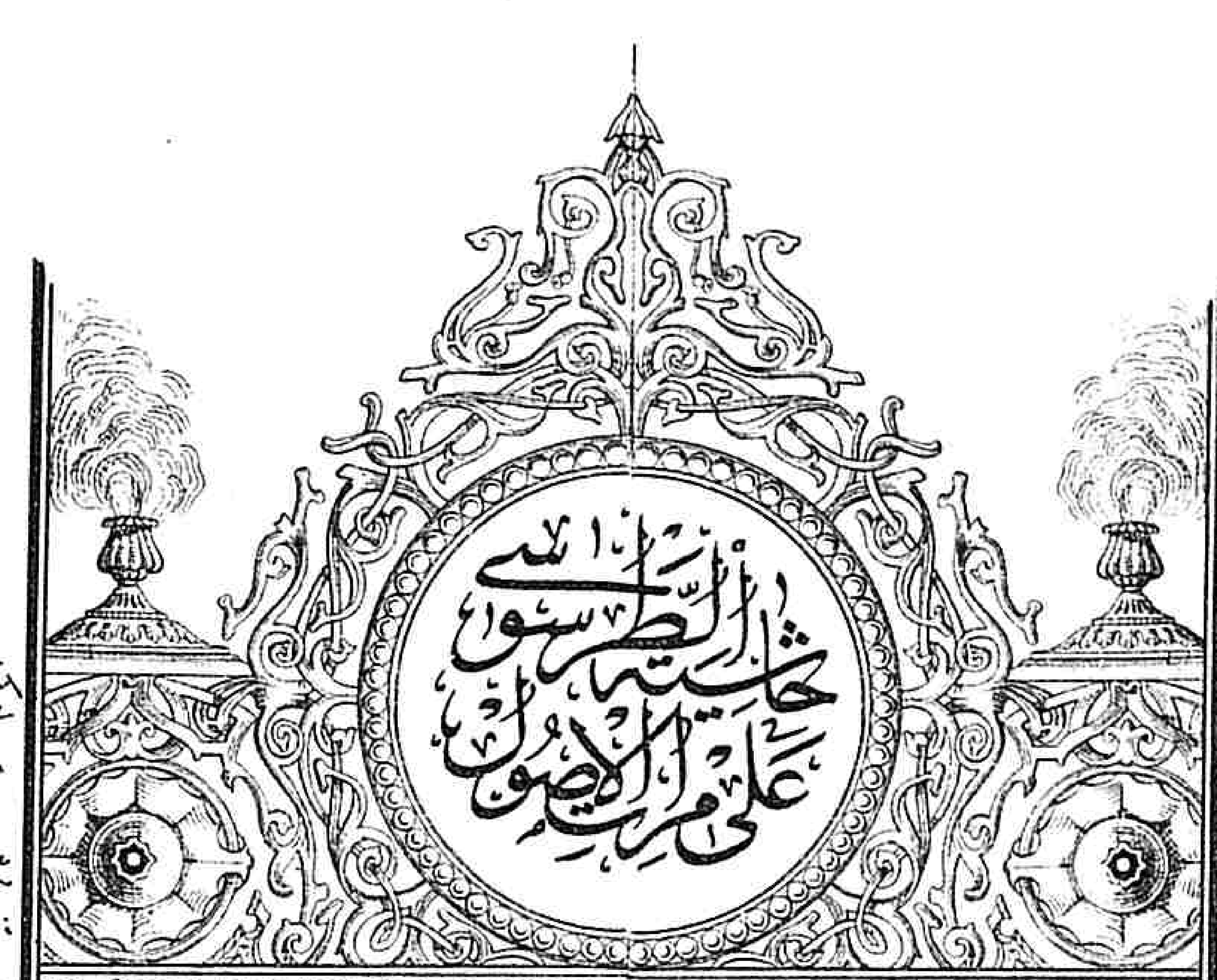
٦ والجواب عن دليل المجوز للتجزى اولاً

حمداً لك اللهم يامن رفع رايات الشريعة بالعلماء الاعلام * واعلى درجاتهم بالتمسك بها من بين الانام * والصلوة والسلام على من انار الله به منار الهداية * وازال بنور طلعته ظلمات الجهالة * وعلى سائر اخوانه من الانبياء والمرسلين * وعلى آله واصحابه وآل كل اجمعين * اما بعد فيقول العبد الفقير الى ربه القوى * خادم تصحيح الكتب الدينية * بالمطبعة العثمانية * الحاج الحافظ احمد طاهر القنوى * اناله الله مايتمناه * فى اولاه واخراه * ان الكتاب المشهور لدى الفحول * المسمى بمرآة الاصول * للمولى المحقق الحقانى * ابى الفضل محيى الدين منلا خسرو العالم الربانى * رحمه الله تعالى كتاب ليس فى بابه مايدانيه * ولم ينسج على منواله مايماثله فى درر الفاظه وبحار معانيه * لما انه فى غاية التنقيح مع سلاسة عباراته * ونهاية التهذيب مع التحقيق فى افاداته * الا ان العقول القاصرة فى معزل عن درك دقائقه واقتطاف فنائه * بل هى متعانية فى اجتناء ثمرات اعاليه * والتقلد بقلائد درره والتحلى بلآليه * كيف لا وهو كما قلت شعرا

قد شبهوه بالعروس وقد بدا * منه العروس ببهجة الاكوان
لا غرو ان نجدا دامت شكره * فلقد كساها حلة الايمان
احيى برونقه اصولاً قد غدت * لوضوحها تجلى على الاذهان

ولاجل كشف غوامضه * وحل عويصاته وافتضاضه * كم من فضلاء كتبوا عليه حواشى وشروحا * وحرروا له كراريس والواحا * وكلهم احسنوا واجادوا * فلله درهم حيث افادوا * ومن جملتهم العالم الفاضل الحاج اسماعيل افندى الدرامه وى * سلمه ربه القوى * حيث قيده بقيودات معتبرة كافية * ونقولات مفيدة للفوائد الجمة كافلة * ابتغاء لنفع العموم * ورغبة فى تسهيل تحصيل طلبة العلوم * وقد صرفنا نحن فلله الحمد فى تصحيحه غاية الجد والاعتناء * ونهاية الاهتمام الى الانتهاء * وهذا من جملة ما وفقنا الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله العميم * ولطفه الجسيم * ونسئله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح امثاله من الكتب الدينية مقبولا لديه * ويجعل هذه الخدمة الشريفة ذخرا لنا يوم الوقوف بين يديه *

وقد تصادف ختام طبعه * وكمال ينعه *
بالمطبعة العثمانية * الكائنة بدار
السلطنة العثمانية * فى عشرين من محرم
الحرام سنة سبع عشرة وثلاثمائة
بعد الالف



بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) دُلّ بلامي الجنس والملك على اختصاص المحامد كلها تحقيقاً واختير اسم الذات ثم نعت بما يتفرع عليها من الافعال تنبيهاً على استحقاق الحمد ذاتاً وفعلاً (كرّم) عظم ونزه (بني آدم) اولاده على التغلب وهذا قبس من قوله تعالى * ولقد كرمنا بني آدم * الا انه خص عموم ما به التكريم (بالعقل القويم) رمزاً الى المقصود براعة الاستهلال والعقل القوة المتهيئة لقبول العلم وعليه مدار التكليف والقويم المستقيم وصف به لاستقامة افعاله على نهج الصواب (وهداهم) الظاهر ان يفسر الهداية بالدلالة على ما يوصل الى المقصود لا الدلالة الموصلة ولا خلق الاهتداء اذ في العموم حينئذ خفاء ولو اريد بضمير المفعول بعض بني آدم على ان يكون الضمير

اخص من المرجوع اليه لكان وجهاً ولجاز تفسير الهداية باي معنى شئت (بنور توفيقه) فيه استعارة مصرحة او مكنية والظاهر ان يفسر التوفيق ههنا بجعله الاسباب متوافقة في نفسها موافقة لمسبباتها لا خلق الطاعة ولا خلق القدرة عليها لما عرفت في الهداية فتدبر (الى الصراط المستقيم) اي دين الاسلام متعلق بهداهم (شرع لهم) بيان لما سبق ولذا فصله اي وضع واظهر وبيّن (الاحكام) اي الاعتقادية والعملية كذا في الحاشية (بطوله) بالفتح اي فضله ومنه مشيراً الى ان لا وجوب عليه تعالى عنه وتقدس (العميم) اي الشامل لهم (ووفق بعضهم) هم المجتهدون (لاستنباطها) اي استخراجها من مربطها ومناطها (بفضله الفخيم) وفخامته بحيث لا يخفى (ليخلو) بالمعجمة من التخلية والتنقية علة للشرع والتوفيق للاستنباط على القول بجواز تعليل بعض افعاله تعالى بالعلل وفي اللام استعارة تبعية او في مدخولها استعارة مكنية او في الكلام استعارة تمثيلية بتشبيه الصورة المنتزعة من الشارع والموفق والتخلية والتحلية وترتبهما على الشرع والتوفيق بصورة منتزعة من الفاعل وغرضه وترتبه على فعله الا انه اقتصر من الالفاظ الموضوعة للمشبه به على اللام اكتفاء بالعمدة في تلك الصورة المنتزعة وهي الترتب وباقي الالفاظ منوية في الارادة على ما حققه الشريف

العلامة قدس سره فى شرح المفتاح (عن المرديات) اى المهلكات من العقائد والاعمال والاخلاق (فينجوا) الظاهر انه من الثلاثى ويجوز ان يكون من الافعال والتفعيل ببناء المفعول (عن) الظاهر من (عذاب الجحيم) اى نار الاخرة مطلقاً لا الطبقة المخصوصة فقط (ويحلو) بالمهملة من التحلية والتزيين بالمنجيات منها (فيحلوا) من الحلول (بالنعيم) هو النعمة الكبيرة على ما فى المفردات (المقيم) اى الدائم الابدى ثم اعترض بجملة الشهادة تنبيهاً على انه رحمه الله من اولى العلم وذوى الاطلاع على الحكم وانه على الاعتقاد الحق بل على صحيح الاعمال واحسن الاخلاق فقال (واشهد) والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر او بصيرة كذا فى المفردات (ان) مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشان محذوف خبرها (لا اله الا الله) اى انه المستحق للعبادة لا غير وهل يقدر للا هذه خبر فيه خلاف (وحده) نصبه على الحالية فى موضع منفرداً وهو قول سيبويه او على المصدرية للحال المقدر اى منفرداً وحده اى انفراده وهو قول ابى على وعلى الظرفية اى لا مع غيره وهو مذهب الكوفيين (لا شريك له) فى العبادة واستحقاقها (شهادة) تصدر (عن الضمير) قال الراغب الضمير ما ينطوى عليه القلب ويدق الوقوف عليه وقد يسمى القوة التى يحفظ بها ذلك ضميراً (الصميم) الخالص يعنى لا كشهادة المنافقين

فى قولهم نشهد انك لرسول الله ولذا ردها الله سبحانه بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون (وتنفع) عطف على صفة المصدر (يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم) من اسلوب نفى الشئ على المبالغة فالمعنى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا سلامة القلب ان عد مالاً وبنين ولا ريب فى انها ليست بمال ولا بنين فاذاً لا ينفع مال ولا بنون البتة وهو مختار الزمخشرى وقال البيضاوى المعنى لا ينفعان احداً الا مخلصاً سليم القلب عن الكفر وميل المعاصى وسائر آفاته وقيل لا ينفعان الا مال من هذا شانه وبنوه حيث ينفق ماله فى سبيل البر وارشد بنيه وادبهم وقيل الاستثناء مما دل عليه المال والبنون اى لا ينفع غنى الاغناء ويجوز ان يكون الاستثناء من بنون والمعنى لا ابن من اتى الله بقلب سليم وقيل غير ذلك ولما فرغ من التحميد شرع فى التصلية فقال (والصلوة والسلام على من ايد) الظ بناء المفعول اى قوى (من عنده) تعالى وتقدس (بالكتاب الحكيم) وصفه به لاشتماله على الحكم او لانه كلام حكيم او محكم آياته او ان من علم معانيه وامتثل باحكامه صار حكيماً ويجوز ان يكون الحكيم مبالغة الحاكم (وسدد) نحو بناء ايد مأخوذ من السداد بالفتح الاستقامة او بالكسر ما يسد به الثلمة (مناهج الحق) اى طرقه الواضحة (بسنته) ان كان جمع السنة فلا وجه لافراد النعت وان كان غيره فات

المناسبة اذ المناسب فى قرن الكتاب هو ذكر السنة فليتأمل
(الجريد) العظيم الجسد كذا فى القاموس فيحتاج الى اعتبار تجريد
او استعارة فتفطن (محمد) عطف بيان (وآله) عطف على من
(المجمعين) صفة الآل والاصحاب (على تميم العصيم) له
معان اقربها ههنا الاثر الا ان يثبت كونه مصدرا كالوجيف
والصهيل بمعنى الاعتصام فيكون المعنى المجمعين على تميم الاعتصام
بالكتاب والسنة (والقاشعين) الكاشفين عطف على المجمعين
من عطف الصفة على الصفة (بانوار الآراء) فيه استعارة
كما فى نور توفيقه (ظُلَمَ شُبَهٍ) بضم وفتح جمع ظلمة وشبهة
(كالصريم) اى الليل وفى نسخة بالطاء وهو السحاب الكثيف
ثم قيد الحمد والصلوة والسلام بما يفيد التأبيد عرفا فقال
(ما جاد الغمام بدمعه) فيه استعارة ايضا (على القميم) لعله
بالقاف وهو يبيس البقل (والقضيم) ما يقضم عليه (والمهامه)
جمع مهمه وهو المفازة والصحراء (والقصيم) بالقاف والصاد
المهملة موضع بين اليمامة والبصرة ولقد اعجب حيث اشار
فى التحميد الى شرع الاحكام والتوفيق لاستنباطها لانهما نعمتان
منه تعالى وفى الصلوة الى ادلتها الاربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس مع رعاية صنائع بديعية لفظية ومعنوية
وخطية (اما بعد) قد ذكر فى هذا الكلام فائدة اصول الفقه

التى هى تطبيق الدلائل على الاحكام واستنباطها منها وما يترتب
عليها وهو نيل الغفران والرضوان ثم ذكر ان التصنيف فيه دأب
الاسلاف والاخلاف وانه مولع بالوقوف على ما اودعوه فى
كتبهم سيما اصول الامام فخر الاسلام فتسبب الكل بتصنيف
متن فيه ثم شرح له يوضح ما فيه بالضراعة والابتهال ومساعدة
التوفيق من الملك المتعال (تقترحه) تكتسبه (القرائح) جمع
قريحة بمعنى الطبيعة (القوارح) جمع قارحة بمعنى الصافية
(تجنح) تميل (الجوارح) جمع جارحة بمعنى العضو (الجوارح)
الكواسب واضافة الوسيلة والذريعة لامية (به) لا بغيره من
العلوم (والحقائق الاسلامية) الاحكام المشروعة المشار
اليها فى الحمدلة وذراها ادلتها واعلاؤها تطلبها وترتيبها
وتطبيقها عليها (ومنه) لا من غيره من العلوم (والدقائق
الاحكامية) ما دق ولطف منها فكانها الكنوز المدفونة
فاثبت لها عرى (واجتلاؤها) اظهارها واستجلاؤها ولا ريب
فى ان تلك الحقائق والدقائق وسائل الغفران وذرائع الرضوان
فالعلم الذى به يعتلى ذراها ومنه يتجلى عراها هو اولى المقترحات
واعلى المحصلات فظهر بذلك شرفه الباعث على الاعتناء بشانه
(بوأهم الله) انزلهم (دار السلام) اى داره على ان الاسلام
من اسمائه تعالى وضع موضع الضمير اضافة الجنة اليه تعالى

تعظيماً لها او دار السلامة من المكاره او دار تحيتهم فيها سلام (مطولة ومختصرة) والمتوسطة مطولة نظراً لما دونها مختصرة اعتباراً لما فوقها (والعلة) بكسر المهملة المرض وبضم المعجمة الظمأ والعطش فكل من تلك الكتب شفاء للمرض وارواء للظمأ فالاول للجاهل والثانى للعالم الغير الكامل فكأنه لعلمه شبعان ولقصوره ظمآن (لاسيما) سِىٌّ بمعنى مثل يقال هما سيان اى مثلان ومعنى لاسيما لامثل فسِىَّ اسم لاء التبرئة وما زائدة وما بعدها مجرور بالاضافة او نكرة غير موصوفة جُرّت بالاضافة وما بعدها بدل منها او تمييز لو نكرة او موصولة او موصوفة بجملة اسمية حذف صدرها فما بعدها مرفوع على الخبرية واعلم ان لاسيما لاخراج ما بعده عما قبله من حيث اولوتيه بالحكم المتقدم فمن ثمه جعله بعضهم للاستثناء المتصل وبعضهم للمنقطع وبعضهم لم يجعله للاستثناء اصلاً فافهم ذلك (اصول الامام) القرم الهمام (فخر الاسلام) ابى الحسن على بن محمد البزدوى وليس المراد به محصول الامام فخر الدين الرازى كما لايخفى (قلاعة) صخرة عظيمة (فى بيداء الاصول) صحرائها وفضائها ولعل الكلام من التشبيه التمثيلى (لا ورع) بحركة الصغير الضعيف الذى لاغناء عنده وههنا نظر وهو ان قوله لاسيما متعلق بقوله كل منها يشفى ويسقى فافاد اولوتية اصول فخر الاسلام

بالشفاء والارواء والمذكور فى سياق قوله فانها قلاعة لا يلايم ذلك نعم قوله شهدت وزهدت يبين ذلك ويقرره ولذلك ترك العطف فيه هنا واضافة الاسنة كلجين الماء (والفسول) جمع فسل وهو من الرجال الرذيل الذى لامروة له (بعدها) اى بعد اصول فخر الاسلام بل بعد الكتب المعتبرة المطولة والمختصرة (والترصيف) وضع البعض على البعض ولايخفى نبل موقع التنكير فى هذه الكلمات (والغرفة) بالفتح اخذ الماء باليد مرة والمراد ذلك الماء المأخوذ (واليم) البحر (والديم) جمع ديمة وهو المطر الدائم (تهذيب الكلام) تنقيحه عما يوجب عسر الوصول الى مقاصده (وتقرنيه) اى تقريب الكلام مراداً به المعنى النفسى فافهم يقال استطلع رأى فلان اذا نظر ما عنده وما الذى يبرز اليه من امره (ورئيس قمقام) من قبيل ليل اليل وظل ظليل (والذب) اى الدفع (عنه) اى عن الرئيس او رأيه والمراد بكشف المرام تحرير المدعى وتحقيق المقام ايراد الدليل عليه بحيث يرجعه الى حقيقته (لساغ) جاز (له العزم) على التصنيف فى الاصول (والاقدام) على ترتيب ابواب وفصول (وان لم يعجب الحسدة) وكرچه خوش نمايد حسودانرا (واللئام) جمع لئيم ضد الكريم * شعر * (ومن يقف) اى يتبع (آثار الهزبر) بكسر الهاء وفتح الزاء وسكون الباء الاسد (ينل به) اى بالاتباع (والطرائح) جمع طريحه بمعنى القطعة المطروحة

(اذ هو راتع) اى اكل ما شاء فى خصب وسعة او اكل رغداً بشره يعنى انه يصيد كثيراً ويأكل بشره ويبقى طرائح فينال القانع واشار بالبيت الى معنى ما قيل كم ترك الاول للآخر واضافة بحور كلجين الماء (قد استهوانى) اى جعلنى ذا هوى واشتياق كذا فى الحاشية واضافة (مكنونات ومخزونات) لجرد قطيفة (واستهامنى) يقال قلب مستهام اى هائم وذائب من العشق كذا فى الحاشية وانما لم يكن غير الجمع والترتيب سبيلا الى الشعور بالضمائر المكنونة والسرائر المخزونة و(سوى النقد والتهذيب) دليلا عليهما لان فى التصنيف ما ليس فى المطالعة والتدريس من الدقة والاهتمام كما لا يخفى على اولى الافهام والعبارة الصحيحة انيقة النظام رتيقة الانتظام اذ فيهما ضمير يرجع الى العجالة والمجلة ومعنى الترقى ظاهر اذ المجلة وهى الصحيفة التى فيها الحكمة اعلى من العجالة وهى اللبن الذى يحلبه الراعى فى الرعى ويتعجل به الى اهله (والديدن) الدأب والعادة وكذا الديدان كذا فى الحاشية وكذا الهجر والهجيرا (والترهات) بضم التاء الفوقانية المثناة وتشديد الراء المهملة المفتوحة جمع ترهة كقبرة والمراد هنا الطرق الصغار المنشعبة من الجادة (واماطة اللثام) اى ازالة النقاب وظهر انى مقحم (سهداً) بضمتين قليل النوم (سهرة) كتؤدة عديم النوم (والارتياد)

الطلب (عقداً) حال ويجوز المفعولية بتضمين اللازم معنى المتعدى (يرقوا) جواب لفظاً للقسم المقدر فوجب رفع ما يتلقى به القسم فليتأمل (كل ما فيها بنقل مؤكداً) ولو كان من زوائد من فوائد (اقتنصها سهام النظر الصائب ومن قلائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب متضرعاً) حال من فاعل شرحت (وها انا اشرع فى شرح الكتاب) يوهم ان الديباجة متقدمة على الشرح مع انما سبق دل على تأخرها ويمكن ان يقال اراد الشروع فى غرضه او حكى ما مضى بعبارة الحال تصويراً لما اقدم عليه (قوله الباء للملابسة) يعنى بين متعلقها ومدخولها على وجه التبرك وذهب البيضاوى الى انها للاستعانة لتفيد ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى وجعل المتعلق الفعل الذى يجعل التسمية مبدأ له لا مجرد الابتداء وربما يرجح ما ذكره المص بان باء الملابسة اكثر استعمالا من باء الاستعانة سيما فى المعانى وما يجرى مجريها من الاقوال وبان التبرك باسمه تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها وبان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغى ان يكون ابتداء الموحدين باسم الله تعالى على وجه التبرك به ايضاً رداً عليهم فى ذلك وبان التبرك باسمه تعالى معنى ظ يفهمه كل احد ممن يبتدئ وما ذكر فى كونه آلة لا يهتدى اليه

الا بنظر دقيق ١١ وبان كون اسمه تعالى الة للفعل ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد آل بالآخرة الى معنى التبرك به فليتدبر
(قوله من ضمير ابتدئ) فيكون التبرك بالتسمية قيداً للابتداء
مقارناً له (قوله اما عن ذي الحال الاولى وعن ضميرها) يعنى
اما حال عن ضمير ابتدئ وهو ذى الحال الاولى او عن ضمير الحال
الاولى وهو الضمير الذى نوى فى قوله متبركا وهو الحال الاولى
كذا فى الحاشية فقوله على الترادف ناظر الى الاول وقوله
والتداخل ناظر الى الثانى على طريقة النشر على ترتيب اللف
(قوله والاول) اى كونه حامداً حالاً من ضمير ابتدئ على الترادف
(اوفق) لحديثى الابتداء حيث جعل فيهما التسمية والتحميد
قيدى الابتداء وللمقصود من الاشعار بالتوفيق ١٣ بينهما كما ستعرفه
(قوله والمعنى متبركا) تقدير متبركا فى هذا الكلام لافادة كون
الملابسة بين الابتداء والتسمية على وجه التبرك كما اشرنا ١٤ اليه
وليس التقدير لمتعلق الباء كما لا يخفى وتقدير فعل الابتداء مؤخراً
للقصر افراداً لان المشرك يتبرك باسماء آلهته ولا ينفى التبرك
باسمه تعالى فناسب للموحد قطع الشركة فى التبرك ولعل الاحسن
تقدير قولنا اصنف الكتاب بدل قوله ابتدئ الكتاب ليفيد تلبس
التصنيف كله باسمه تعالى على ما يفهم من مفتاح العلوم
(قوله اثر هذه الطريقة) اى طريقة الحال فى التحميد

(على الطرق المتعارفة) عندهم فيه من الجملة الفعلية او الاسمية
(اشعاراً بالتوفيق بين) حديثى الابتداء والتحميد المتعارضين
ظاهراً لان الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر
(والبال) الحال والشان (وامر ذو بال) اى شريف يهتم به
والبال ايضاً القلب كأن الامر ملك قلب ١٢ صاحبه لاشتغاله به
وقد يقال شبه الامر بذى قلب على الاستعارة المكنية وفى
هذا الوصف عنى ذى بال فائدتان تعظيم اسم الله تعالى حيث
يبتدأ به فى الامور المعتدة بها دون غيرها والتيسير على الناس
فى محقرات الامور كذا ذكره الشريف العلامة قدس سره فى شرح
الكشاف (قوله ووجهه) اى وجه الاشعار بالتوفيق
(قوله والصلوة) زيادة حسنة ولا يحتاج اليها ١٣ فيما هو بصدده
فتدبر ١٤ (قوله لا يوجد بدون شئ) اى بدون تلبس شئ من التسمية
والتحميد والتصلية نقل عنه فى الحاشية اى لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهى وهو لا ينافى ان يحصل ١٥ الابتداء بكل واحد
من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ
معين الى منتهى معين فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول
الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء من اجزاء المسافة
(فليتأمل انتهى) لعل وجه التأمل ان الاشعار بالتوفيق
بهذا الوجه لا يختص بطريقة الحال فى التحميد بل يمشى

فى الطرق المتعارفة عندهم فتفطن (قوله اذلا وجود للمقيد) يعنى من حيث انه مقيد (قوله لكنه قدم التسمية) على التحميد وان لم يفت بالعكس الاشعار بالتوفيق (قوله صورة) فائدته ظ‍ة وهى انه لا تقديم حقيقة ولكن فى الذكر فقط (قوله على الآنى) وهو الحقيقى (قوله باق بعد) اى بعد ايثار هذه الطريقة (قوله والجمع ممكن) الواو للحال اى ان التعارض باق والحال ان الجمع ممكن (بان يحمل) آه فحمل الابتداء على الحقيقى فى البسملة وعلى الاضافى فى الحمدلة (فتأسى بالكتاب آه) هنا والحق ان قوله الان التعارض الى قوله فتأسى مستغنى عنه وانه يكفى ان يقال قدم التسمية للتأسى بالكتاب والعمل بالاجماع كما لا يخفى على من انصف وتجنب النزاع (قوله الوارد) وقوله المنعقد دفع لما يتوهم من انهما على الطريقة المتعارفة فى الحمد فلا تأسى ولا عمل ووجه الدفع ان التأسى والعمل انما هو فى التقديم واما العدول فى الحمد الى هذه الطريقة فلما عرفت (قوله وترك العاطف) فى الحمد كما لم يترك فى الصلوة (قوله لانبائه) اى انباء العاطف عن التبعية اى تبعية المعطوف للمعطوف عليه (المخلة بالتسوية) التى روعيت بين الحمد والتسمية فان الحديث ورد فيهما على طرز واحد بلا تفاوت فينبغى ان يوردا فى الامتثال متساويين بقدر الامكان فلا يرد ان الاخلال

بالتسوية حاصل بتقديم احدهما على الآخر ولو بلا عاطف (قوله للتفخيم) او لان ذاته مبهم لا يدرك كنهه فآثر الموصول ليناسب اللفظ معناه كذا فى الحاشية وهذا وجه لفظى وما فى الاصل معنوى فلا تغفل (قوله من الشيد) مشيرا الى جواز الاشتقاق من الاسم غير المصدر (قوله وفى الاساس) بيان لمعنى آخر وكل منهما مناسب للمقام (قوله وضع الهى) اى احكام وضعها الاله تعالى على ان الوضع بمعنى الموضوع (قوله بالذات) الظاهر انه متعلق بقوله خير وقد ربط الشريف العلامة قدس سره فى حاشية مختصر اصول ابن الحاجب بالسائق على معنى ان سوقه بالذات لانه ما وضع الا لذلك وهذا التعريف يتناول الاصول والفروع فاضافتهما اليه اضافة الجزء الى الكل على الوجه الاول (قوله العقائد الكلامية) اى العقائد التى تثبت وتصحح بعلم الكلام (قوله او القواعد الكلية) ووصف القواعد بالكلية نظرا الى ما تحتها فان مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب قواعد يندرج تحتها قضايا كلية كقولنا الصلوة واجبة هى المسائل الفقهية المنطوية على الجزئيات كقولنا صلوة زيد واجبة وصلوة عمرو واجبة الى غير ذلك ومنه يعلم وجه وصف الاحكام بالجزئية فاعرف (قوله من الاحكام الفرعية) بيان لما على الوجوه الثلثة (قوله متعلق بايد) فقط او به وبشيد فتشييد القواعد بالكتاب

ظاهر وكذا العقائد فان بعضها وان استقل العقل فيها لكنه
يتقوى ويتخلص عن احتمال مخالطة الوهم واما الادلة فاما
ان يختص بما هو غير الكتاب ويعم بالنظر الى جواز تأييد
بعض الكتاب بالبعض كذا في الحاشية يريد تفصيل ما اجمله
في الاصل بان تعلقه بايدا اما بالانفراد وهو الوجه الاول
او بالتنازع وهو الوجه الثاني وقطعه بحذفه عن الاول فتأمل
(قوله اى الكاشف) فالمبين من ابان المتعدي (قوله او الواضح)
فالمبين من ابان اللازم (قوله ابهمه) حيث لم يصرح باسمه
عليه الصلوة والسلام للتعظيم وانه من الشهرة بحيث لا يذهب
الوهم الى غيره في هذا المعنى كما قالوا في قوله تعالى * ورفع
بعضهم اى بعض الانبياء ان المراد به محمد عليه السلام والابهام
لتفخيم شانه كان العلم المتعين بهذا الوصف المستغني عن
التعيين (قوله حال) الصواب تأكيد (قوله مثبتة للاحكام
واصول مطلقة) لكونها ادلة مستقلة في بيان ثبوت الاحكام
والدلالة عليه بخلاف القياس فانه ليس بمستقل في بيان ثبوت
الاحكام والدلالة عليه لابتنائه على علة مستنبطة من موارد
الادلة الثلثة المذكورة فحكم الفرع ثابتة بالنص والاجماع
الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم
اختصاصه بالاصل (قوله اى بعد الحمد لله) الظاهر انه بذكر التسمية

ايضا (قوله وآله) الاوفق تبديل الآل بالاصحاب (قوله والتأنيث
باعتبار الخبر) يوهم ان الاشارة الى مذكر والمشهور ان هذه اشارة
الى العبارات الذهنية قدم الخطبة على التصنيف واخرت عنه
فلا تغفل (قوله وبحار المعقول) كلجين الماء (قوله تقويم) خبر
آخر لهذه او صفة اخرى لمجلة وليس في قوله فكان هذا الكتاب
وسيلة آه اختصاص باحدهما فاعرف (قوله مغن عن التنقيح)
فيه ايهام لا يخفى (قوله تمثيل) يعني ان قوله تعالى * انه قريب *
تمثيل لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم
بحال من قرب مكانه منهم على ما حققه البيضاوي لا تحقيق
لان القرب حقيقة هو القرب المكاني وهو سبحانه منزه عن المكان
(قوله فلا يرد السؤال المشهور) وهو انه حينئذ يلزم ان لا يرد
دعاء اصلا لاستحالة الكذب والخلف في الوعد عليه تعالى
ومن المعلوم انتفاء هذا اللازم ووجه الدفع ان الاجابة بمعنى
السمع لا بمعنى مقابلة السائل والداعي بالعطاء وقد اجيب عنه
بوجوه كلها راجعة الى الحمل اذا في الآية على الاهمال على ما تفطن
له بعض الاذكياء الا ان ترتب قوله اجيب على قوله فاني قريب
يأبى حمل اذا على غير الكلية فاحسن التدبر (قوله واربعة عشر
من الفروع) بل ازيد بزيادة النظم والاسرار والتوفيق
والتبيين شرح الكنز (قوله وهي الدرر) الظاهر انه غير الدرر

الذى صنفه هذا المص شرحاً للغرر بعد هذا الكتاب يدل عليه
احالة بعض الابحاث فيه الى هذا الكتاب فليتأمل (قوله مقدمة
رتب المختصر على مقدمة ومقصدين وخاتمة لان المذكور فيه
اما من قبيل المقاصد اولا الثانى المقدمة والاول ان كان بحثا
عن احوال الادلة فهو المقصد الاول وان كان بحثا عن احوال
الاحكام فالمقصد الثانى وان كان عن احوال الاجتهاد فالخاتمة
ولما آل آخر كلامه فى هذه المقدمة الى انحصار المق فى المقصدين
والخاتمة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمة
فلا مقتضى لتعريفها فى هذا المقام (قوله وتعيين موضوعه
وغايته) مشيرا الى انه فن مغاير لتبيين حده فهو تصور محض
وتعيينها هو التصديق بان الشئ الفلانى موضوعه والشئ الفلانى
غايته (فان طالب كل كثرة) تعليل لذكر الحد والموضوع فى المقدمة
المعقودة ههنا للامور الثلثة التى هى مقدمة العلم ثم الاولى
ان يقول فان كل طالب كل كثرة على ما قيل (قوله بجهة وحدة
اى بجهة يجعلها شيئا واحدا وتميزها عما عداها وانما قال
حقه اى الانسب بحاله والاعون على تحصيل مراده دون ان يقول
عليه ان يعرفها بها لجواز تصور كل واحد بخصوصه ولو متعسرا
ولان قوله ليأمن آه لا يفيد اللزوم كما لا يخفى ووجه الامن
من الفوات والضياع انه اذا عرفها بها علم كل ما يرد عليه منها

انه منها وعلم ايضا كل ما يرد عليه مما ليس منها انه ليس منها
(قوله يحصل بتعريفه وموضوعه) صريح فى ان التعريف من جهات
الوحدة كالموضوع ولا ينافيه كون التعريف قد يؤخذ من جهة
الوحدة على ما تقرر (قوله عن سائر المطالب) تنازع فيه يمتاز
اولا وثانيا (قوله والعوارض الذاتية) اللاحقة للموضوع لذاته
او لما يساويه وهى المحمولات (قوله وان جاز اسناد التميز) اى
تميز العلم (اليها) بناء على ان الموضوع بمنزلة المادة وهى
ماخذ الجنس والاعراض بمنزلة الصورة وهى ماخذ الفصل
الذى به كمال التميز كذا فى الحاشية ويفهم منه اولوية اسناد
التميز الى العوارض من اسناده الى الموضوع خلاف ما يفهم
من قوله ايضا اى كما جاز اسناده الى الموضوع والتعريف
(لكنه) اى الموضوع (اختير عليها) اى على العوارض الذاتية التى
هى المحمولات (ههنا) اى فى هذا المختصر لانه اى الموضوع
يعنى التميز به المشهور دونها عند الجمهور لانه الاصل الذى
لا بد من اعتباره فى جهة الوحدة واما العوارض فهى صفات
مطلوبة لذوات الموضوعات (قوله واما تعيين الفائدة) ايراد
تعيين الموضوع والفائدة فى قرن واحد فى اول الكلام يشعر
بتقاربهما فحين ذكر حال تعيين الموضوع وانه لضبط المسائل
كأنه مظنة ان يقع فى ذهن السامع ان حال تعيين الفائدة

قريبة من هذه ويتردد فى انها ماذا فاورد كلمة اما التفصيل المجمل الواقع فى ذهنه ولازالة تردده (قوله فليجزم) اى وليزداد جده فيه ولما اقتضى المقام نقل عنه فى الحاشية فان المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه للطالب لا تمييزه فى نفسه عن غيره انتهى واقول لا يخفى ان التعريف الذى يذكره ههنا مأخوذ من جهة الوحدة الذاتية التى هى الموضوع فلعل المقتضى تقديم الثانى فتدبر (قوله قدمه فقال) اى راد تقديمه فقال والفاء عطف للتفصيل على المجمل (قوله اصول الفقه آه) يعنى ان لفظ اصول الفقه موضوع بازاء هذا المفهوم الكلى الاجمالى فهو حد اسمى له فلا يرد ان هذا المفهوم لازم حقيقة العلم وهى المسائل فيكون رسما وقد اذن فى قوله هذه مقدمة فى تبيين حد العلم بانه حد على انه قد يطلق الحد ويراد به المعرف الجامع المانع فيجوز ان يكون ذلك كذلك ويؤيده تعبيره بالتعريف فى قوله يحصل بتعريفه فلا تغفل (قوله وهو لقب) اللقب علم يشعر بمفهومه الاصلى بمدح او ذم (قوله لهذا العلم) المشار اليه بهذا كلى له افراد متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا فاصول الفقه علم جنس له فان قلت علام الاجناس انما تثبت لضرورة دعت اليه فهى ههنا ما هى اجيب بانه لما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناد

الاضافى ليشمل جميع مسائل الاصول جعلوه علما على ما عهد فى اللغة من ان المركب الاضافى اذا نقل جعل علما ليبقى عهديته لان العلم مصون عن التصرف فيه بقدر الامكان (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه آه) يعنى وذلك مدح (قوله منقول من مركب اضافى) يعنى المجموع المركب من المضاف والمضاف اليه ولم يرد المركب مع غيره كالمضاف مثلا كما لا يخفى (قوله فله) اى اصول الفقه مرادا به مسماه بكلا اعتبار من كونه لقبا وكونه مركبا اضافيا او لهذا العلم بكلا اعتبار من كونه مدلولا عليه بلفظ اصول الفقه لقبا او مركبا اضافيا تعريفا سمى قدم الشيخ الامام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين ابو عمرو عثمان ابن الحاجب تغمده الله تعالى بغفرانه فى مختصر منتهى السؤال والامل فى علمى الاصول والجدل اللقبى من تعريفيه على الاضافى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه حيث اخذ فى التعريف اللقبى ما به تعريف الفقه فى التعريف الاضافى ولا يخفى ما فيه (قوله وقدم صاحب التنقيح) ذلك الامام المحقق والنحرير المدقق صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود ابن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده الاضافى من تعريفيه على اللقبى ولزم منه تقديم غير المق بالذات على ما هو المق بالذات وهو المعنى العلمى المنقول اليه المق فى الاعلام ولما كان فى كل الصنيعين ما لا يخفى من القصور (قوله قدم ههنا)

اى فى هذا المختصر الملق وهو اللقبى فسلم مما الزم صاحب التنقيح على وجه لم يلزم منه التكرار فى تعريف الفقه حيث لم يؤخذ فيه فسلم مما الزم صاحب التنقيح على وجه لم يلزم منه التكرار فى تعريف الفقه حيث لم يؤخذ فيه فسلم مما الزم ابن الحاجب (قوله على المشهور) متعلق بالاختيار والرجحان على التنازع فاعرف (قوله ملكة) اى كيفية راسخة يرد عليه ان هذا العلم من العلوم المدونة والملكة لا تدون ففطن (قوله حاصلة صفة ملكة (قوله فلا يدخل) لان العلوم المذكورة ليست بملكات حاصلة منا ه (قوله وان شمل الملكات كلها) فيه نظر ظاهر فانظر (قوله اوادراكها) اى التصديق بها وفيه ما مر (قوله فيدخل) اى اذا اريد ادراكها يدخل فى التعريف علم الله وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليه السلام كنا فى الحاشية (قوله لان الباء للسببية) فيتبادر من الوصف ان العالم من اهل الكسب ويستفاد من الوصف ما يدفع به النقض بعلم المنطق اذ لا يعرف احوال الادلة والاحكام الا به ووجه الدفع ان وصف العلم بقوله يعرف به يشعر بمزيد اختصاص للعلم بتلك الاحوال والمنطق لا اختصاص له بها كما لا يخفى (قوله ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع) اما ان يكون افعل التفضيل بعضا من المضاف اليه واما ان لا يكون كذلك وعلى التقديرين

لا يليق قوله فلا يليق فافهم (قوله من حيث ان لها دخلا آه) يوهم انحصار الاحوال المبحوث عنها فى هذا العلم فى الاحوال اللاحقة للادلة والاحكام من حيث دخلها فى الاثبات وليس كذلك بل المبحوث عنه فيه اما الاثبات واما ماله دخل فيه كما لا يخفى على من تتبع فتتبع (قوله كالجنس) لاشتماله على الاضافة الخارجة عن العلم (قوله كالفصل) لتركبه (قوله على التصور) والعلم على التصديق (قوله وادراك الجزئى والبسيط تصورا) لذاتهما (او تصديقا) باحوالهما والعلم على ادراك الكلى والمركب كذلك (والادراك) تصورا او تصديقا (المسبوق بالعدم والعلم لا يعتبر فيه هذا القيد (والادراك الاخير من الادراكين) لشئ واحد اذا تخلل بينهما عدم بخلاف العلم فانه اعم وقد يطلق المعرفة مرادفا للعلم (قوله على وجه التصديق) بثبوتها لما هى لها (قوله ما يمكن التوصل) لم يقل ما يتوصل لان الدليل من حيث هو دليل يكفى فيه امكان التوصل فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا (قوله بصحيح النظر) من قبيل جرد قطيفة ولم يطلق النظر لان الفاسد لا يتوصل به اليه فان قلت زيد حمار وكل حمار جسم يتوصل به الى زيد جسم قلت ذلك افضاء اتفاقى وليس بتوصل فان التوصل يقتضى وجه الدلالة وهو ما يستلزم الحد الاكبر ويثبت للحد الاصغر وههنا ليس كذلك (قوله خبرى)

قيد به المطلوب لاخراج القول الشارح ولم يقيده بالعلم والظن فيتناول التعريف القطعى والظنى من الادلة وربما يقال الى العلم بمطلوب خبرى فلا يتناول الظنى (قوله وهو) اى النظر فيه (قوله كالعالم للصانع) فانه اذا نظر فى احواله بان يقال العالم حادث وكل حادث له صانع توصل به الى ان العالم له صانع وهذا التعريف كما يصدق على المفرد والمقدمات التى بحيث اذا رتبت ادت يصدق على المقدمات المرتبة وحدها مع قطع النظر عن الترتيب اذ يمكن النظر فيها والتوصل اليه واما المقدمات المرتبة المأخوذة مع الترتيب التى اعتبرها المنطقيون دليلا ولم يطلقوه الا عليها فلا خفاء فى استحالة النظر فيها فلا يتناولها هذا التعريف فاعرف (قوله مطلقا) وهى احوال الادلة السمعية او عند التعارض وهى احوال الترجيح (قوله او باعتبار استنباط الاحكام منها) وهى احوال الاجتهاد فاحوال الترجيح والاجتهاد راجعة بالحقيقة الى احوال الادلة السمعية بهذا الطريق وهو التحقيق الذى سلك الشريف العلامة قدس سره فى حاشية شرح اصول ابن الحاجب (قوله وبالادلة المفصلة جزئيات آه) المتوهم ان شمول الادلة لتلك الجزئيات ايضا لا قصر المراد بها عليها فلا تغفل ثم فيه اشارة الى تقييد الادلة فى التعريف بالمفصلة (قوله بافعال العباد) اى المكلفين على ما يأتى فى المقصد الثانى

ولا يرد الصبى لانه مكلف فى بعض الصور ببعض الامور ثم الاحكام الستة الاول يعتبر فيها المقاصد الاخروية وفيما بعدها المقاصد الدنيوية وقوله (وانواع الخطاب الوضعى) عطف على المذكورات التى هى انواع الخطاب التكليفى (فلا يجعلون آه) الصواب تبديل الوجوب والحرمة بالايجاب والتحريم فتدبر (قوله قيد الوضع) بالاضافة (قوله فادرج الخطاب الوضعى) المراد بالخطاب الوضعى ههنا غير المراد به فى قوله سابقا وانواع الخطاب الوضعى فتبصر (قوله وبعضهم جعل الاقتضاء) والتخيير (اعم من الصريح) والضمنى (فادرجه) اى الخطاب الوضعى فى الحكم (بهذا الاعتبار) فان الخطاب الوضعى يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الزنا سببا للجلد هو ايجاب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلوة وجوبها فى الصلوة او حرمة الصلوة بدونها وجعل صحة البيع شرطا لتمليك المبيع هو اباحة الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه بدونها وقد رجع الى الاقتضاء والتخيير (قوله فخلاف المعهود والمتعارف) من حمل الفاظ التعارف على معانيها المتبادرة وقد يقال انه امعان النظر كادراج احوال الترجيح والاجتهاد تحت احوال الادلة والاحكام كما فعله هذا الشارح فيما اسلف فتذكر (قوله وليس بمستقيم كما تقرر فى الكتب الميزانية) فيه

غفلة عن تفسير التوصل بما فسره به فلا تغفل (قوله لاشتهار فيه نظر لان الاشتهار لو اقتضى الترك لكان تعريف الاصول والفقه اولى به ولان المشتهر على ما ذكره فائدة الاضافة وثمرتها لا تعريفها فتفطن (قوله باعتبار ذلك المعنى) اى المشتق منه وما هو بمنزلته (قوله فتفيده مطلقا) اى غير مقيد بصفة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد وعلمه افاد اختصاصها في الملكية والسكنى وفي القيام والتعلق كذا في الحاشية (قوله ادلة تختص دلالتها) فيه رائحة نقل الاصول من معناه اللغوى الى الادلة ويأتى ان المختار عدم النقل (قوله وان اخره القوم) وقد اقتفى المص اثرهم في شرح قوله حامدا لمن شيد اصول الدين حيث عرف الاصول اولا والدين ثانيا (قوله هذا التعريف) للفقه (سوى القيد الاخير) وهو عملا منقول عن الامام الاعظم والمجتهد الاقدم من اجلاء التابعين ابى حنيفة النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء ملوك فارس من الاحرار قال اسمعيل بن حماد بن ابى حنيفة والله ما وقع علينا رق قط ولد جدى في سنة ثلاثين وذهب به ثابت الى على بن ابى طالب وهو صغير فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته ونحن نرجو ان يكون الله تعالى قد استجاب ذلك لعلى فينا كذا في الجامع الاصول وفيه ايضا لو ذهبنا الى شرح مناقبه وفضائله لاطال لنا الخطب ولم نصل الى الغرض

فانه كان عالما عاملا ورعا زاهدا عابدا تقيا اماما في العلوم الشرعية مرضيا نشر الله تعالى له الذكر المنتشر في الآفاق والعلم الذى طبق الارض والاخذ بمذهبه وفقهه والرجوع الى قوله وفعله وان ذلك لو لم يكن لله تعالى فيه سر خفى ورضاء الهى لما وفقه الله تعالى لما جمع شطر اهل الاسلام او ما يقاربه على تقليده والعمل برأيه ومذهبه والاخذ بقوله الى يومنا هذا ما يقارب اربعمائة وخمسين سنة وفي هذا ادل دليل على صحة مذهبه وعقيدته هنا (قوله وكأنه اراد) اورد كلمة كأن لما لا يخفى (قوله وهى) اى المعرفة الخاصة (ادراك الجزئيات) هذا هو معنى المعرفة وخصوصها كونها ناشيا عن دليل واعترض عليه بان هذا القيد مما لا دلالة للفظ عليه ولا اصطلاح واجيب بانه معلوم من عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد (قوله اعنى) تفسير لسبب المعرفة (قوله بقرينة تعلقها) دفع لخلل استعمال المجاز في الحد (قوله فان العادة) تقرير لدلالة القرينة على المق وتنويرها (قوله لا ينافيها ذلك) جواب سؤال مقدر تقريره انه ان حمل المتعلقات على العموم لم ينعكس التعريف لخروج بعض الفقهاء عن تعريف الفقيه ومعرفته عن تعريف الفقه لثبوت لا ادرى منهم وتقرير الجواب ان عدم المعرفة بالفعل لا يجب ان يكون لعدم الملكه

المذكورة بل يجوز ان يكون لانتفاء الشرط او لوجود مانع هناك (قوله اولامر آخر) كتعارض الادلة او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل (قوله النفس الانسانية مطلقا) اى غير مقيد بكونها نفس العارف او نفس غيره (قوله احكام ماتنتفع به اوتتضرر) فيه نظر لبقاء الاباحة واسطة الا ان تدخل فى احكام ما ينتفع به دنيوية وفيه تأمل (قوله بحكم كل ما تنتفع به) الاوفق لما قبله بكل حكم ما تنتفع آه فتبصر ثم الباء فى بحكم صلة تصدق وفى بها للالة (قوله ثم لما كان هذا التعريف المنقول عن الامام رحمه الله تعالى للفقه (متنا ولا للاعتقاديات) فيه مسامحة والمراد متناولا لمعرفتها مالها وما عليها من الاعتقاديات والوجدانيات (قوله المأخوذ فى اصول الفقه) يعنى وهو غير متناول للاعتقاديات والوجدانيات بل هو مختص بالعمليات (قوله اى علم الكلام) وهو ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر به تصديقا ناشيا عن الدليل (قوله اراد الشمول) اى شمول تعريف الفقه (لهما) اى للكلام والتصوف (قوله قلنا المراد آه) حاصله ارجاع البحث فى الكلام الى وجوب الاعتقاد بالاحكام المذكورة فيه فحرر المراد بمعرفة الله تعالى اولا وقرر مجارى النظر ومبادى الفكر ثانيا واذن بما ذكره حصر مقصود الكلام فى معرفة الله تعالى فكن فى امرك

على بصيرة (قوله وهذا الواجب مطلقا) اى غير مقيد وجوبه بمقدمة كالزكوة فانها واجبة مقيد وجوبها بملك النصاب (قوله وقيل) وجه التمريض ان الاعتراضات التى اوردها اصحابنا على هذا التعريف وان كان يمكن دفعها بتكلفات ارتكبها اصحاب مالك والشافعى لكنها تورثه ضعفا وانحطاطا عن درجة التعريف السالم عنها كما لا يخفى (قوله كالجنس) تعريض بصدر الشريعة وقدمر وجهه (قوله النسبة الحكمية) هى نسبة المحمول الى الموضوع بالوقوع او اللاوقوع وهذه النسبة من حيث يتعلق بها الادراك بدون الاذعان نسبة حكمية ومع الاذعان حكم (قوله والعلم بها) يعنى مع الاذعان (تصديق) وهى بهذا الاعتبار من المعلومات التصديقية (قوله خرج به الاحكام) اى العلم بالاحكام العقلية (كالحكم بالتماثيل) اى بان هذا مماثل لذاك (والاختلاف) اى بان هذا مخالف لذاك (والعلم بالاحكام الحسية) اى المأخوذة من الحس (و) العلم بالاحكام (الاصطلاحية) اى المأخوذة من الاصطلاح والوضع (قوله وعلم المقلد) فان المقلد وان كان قول المفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة كذا فى الحاشية يريد تذكير ما سبق من ان اضافة المشتق وما فى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى فههنا اضافة الادلة

الى ضمير الاحكام الشرعية العملية يفيد الاختصاص بها باعتبار الدلالة وقول المفتى ليس بتلك المثابة فاعرف ثم فيه تعريض بصاحب التلويح حيث اخرج علم المقلد بالادلة التفصيلية (قوله خرج به الاصول) فيه نظر ظاهر فان الاصول ليس علماً بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها حتى يخرج بقيد التفصيلية كما لا يخفى (قوله والخلاف) عطف على الاصول فانه يقال فى علم الخلاف ثبت الوجوب بالمقتضى والنفى بالنافى فانه علم بحكم شرعى عملى عن دليل اجمالى هذا ما قال الشريف العلامة قدس سره وانما يخرج الخلاف به ان قلنا بافادته علماً والحق انه ليس دليلاً اصلاً ولا يفيد شيئاً حتى يتعين المقتضى والنافى فذلك هو الدليل ههنا (قوله فقال الاصل) يعنى ان الاصل اذا عرف انه ما هو عرف ان الاصول ما هى (قوله ههنا مشيراً الى انه معنى غير هذا المعنى فى غير هذا المقام (قوله ابتناء حسياً) اى يكون المبتنى والمبتنى عليه محسوسين (قوله ونقل الى الدليل) اى ههنا (كما نقل الى الراجح) يقال الاصل الحقيقة اى الراجح هى والمرجوح فرع وهو المجاز (والقاعدة الكلية) يقال الاصل كذا ويتفرع عليه كذا (والمستصحب) يقال الطارى فرع المستصحب وهو الاصل (قوله والمختار عدمه) الا انه يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال لاخراج التفصيلية فانها ايضاً

١ لم يرد ان الاصول والخلاف داخلان فى العلم بالاحكام فخرجا بقيد التفصيلية بل اراد انهما داخلان فى الادلة وخرجا به لكونهما من الادلة الاجمالية كما خرج به العلم بالاحكام الشرعية الحاصل منها كالعلم بوجوب المأمور به عبد الرزاق

٢ كما قيل يجب الزكوة فى حلى النساء لوجود الدليل المقتضى للوجوب ولا يجب فيما للمديون لوجود الدليل النافى للوجوب وكل من يعلم ان الدليل المقتضى للوجوب فى الاول ما هو وان الدليل النافى فى الثانى ما هو كان اجمالاً فلا يكون من الفقه فلو بين الدليل المقتضى والنافى وقيل بهذه الاية او بهذا الحديث لكان تفصيلاً معنى روحى

٣ اى اذا تعين المقتضى والنافى فالمتعين هو الدليل وهو ليس باجمالى فلا يخرج بقيد التفصيلية هذا اعتراض على الشارح بالنسبة الى الخلاف

٤ الباعث على التفسير ورود السؤال بان ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعاً لا حسى وفائدته دفعه بانه اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر

٥ الا انهم لا يحتاجون الى قيد الاجمال ليخرج التفصيلية كما زعم لانهم قائلون بانه نقل من الاصل الى اللغوى نعم يحتاج اليه من لا ينقل اصلاً نص عليه الشريف عبد الرزاق

يبنى عليها الفقه لكنها ليست من الاصول فان النظر فيها وظيفة الفقيه حيث يتكلم على ان الامر فى قوله تعالى «اقيموا الصلوة» للوجوب والنهى فى قوله تعالى «ولا تقربوا الزنا» للتحريم بخلاف الاصولى فانه يتكلم على مقتضى الامر والنهى من غير نظر الى مثال خاص (قوله ويقيد بالعقلى) الاوضح ويخص بالعقلى (قوله ومايتوقف عليه) كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط كذا فى الحاشية ولعله حمل الابتناء على القريب وجعل مايتوقف عليه الدليل اصل الدليل لا اصل الفقه ولكل وجه فوجه (قوله يكون منقولاً) والا لدخلت الادلة التفصيلية على ما اوضحه فى الحاشية ولعله غفل عن اعتبار قيد الاجمال وقد اشرنا اليه سابقاً فتذكر (قوله عن تعريفى اصول الفقه) يعنى اللقبى والاضافى (قوله اعلم ان موضوع كل آه) المناسب ترك لفظ كل لان المقام مقام تعريف ماهية الموضوع لوقوعه موضوعاً فى تعيين موضوع اصول الفقه (قوله المساوى له فى الصدق) ويلزم منه المساواة فى الوجود (او فى الوجود) فقط فانه لا يلزم من المساواة فى الوجود المساواة فى الصدق (قوله لكن الموضوع يوصف به) احتراز عما عرض له حقيقة

١ اذ المراد من التقييد هنا التخصيص والتعبير بالاوضح اشارة الى توجيهه بان التقييد هنا بمعنى التخصيص

٢ والتوجيه ان صاحب التنقيح حمل الابتناء على القريب والشارح جعله اعم من القريب والبعيد تقرير

٣ ويجاب زاد الشارح لفظ كل للتنصيص على ان التعريف لا اختصاص له بموضوع علم دون علم

٤ لوقوعه آه يعنى ان التصديق بان موضوع اصول الفقه اى شئ هو يتوقف على تصور الموضوع فلذا احتيج الى التعريف

لكن لا يوصف به الموضوع كالقابلية للقسمة فى الجهتين دون الجهات (قوله من الاحوال المطلوبة) على ما استصوبه الشريف العلامة فى حاشية شرح المطالع (قوله كالتكلم للانسان فيه مسامحة اذ العرض هو الخارج المحمول والمذكور فى التمثيل هو مبدأ المحمول وكذا الكلام فى نظائره (قوله حملها على موضوع العلم) بان يجعل موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له (قوله او على نوع الموضوع) بان يجعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم ويثبت لهذا النوع ما هو عرض ذاتى للموضوع هذا مقتضى العبارة واما مقتضى المثال الذى ذكره فهو ان يجعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم ويثبت لهذا النوع ما هو عرض ذاتى له فلا تغفل فيه وفى نظائره (قوله ولم يعكس كما فعله الامام حجة الاسلام (قوله اقوى الوجوه) الظاهر اقوى الاقوال (قوله والعرض الذاتى) بمنزلة عطف التفسير لمرجع محمولات المسائل (قوله ورلجعة) عطف على الصلة بتقدير المبتدأ (قوله فموضوعه كلا المضافين) فيتعدد الموضوع مع وحدة العلم (قوله وذلك) مهدا ولا مقدمة لتحقيق ما به يتحد العلم وما به يختلف ثم حرر ثانيا المدعى مع تكثير شعب له ثم اورد ثالثا ادله وطبقها على المدعى وشعبه فكن فى امرك على بصيرة (قوله انما هى المسائل) قرر الكلام على حد معا فى العلم لظهوره فيه

وسهولته عليه بخلاف الملكة والتصديق بالمسائل (قوله اتحاد كل من الجزئين) اى كون الموضوع واحدا وكون المحمول واحدا (فلان الاعراض الذاتية) كالعموم والاشتراك والتواتر (لاحد المضافين) كالادلة (لما غايرت الاعراض الذاتية) كالكون عبادة وعقوبة (اللازمة للمضاف الاخر) كالاحكام بالنوع وهو ظاهر (قوله تغاير الملزومان بالضرورة) الصواب اسقاطه من البين وجعل جواب لما فلا وجه لرجع آه كما لا يخفى (قوله لانه ترجيح) دليل لقوله ولا وجه (قوله على ذلك التقدير) اى رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة (قوله وهو) اى ما خذ الفصل (المبحوث عنه) اى الاعراض الذاتية التى هى محمولات المسائل (لما اتحد بالجنس) اى صار واحدا بالجنس (اتحد كل من الجزئين) الصواب ان يقول اتحد الموضوعان لان المراد بالاتحاد التناسب التام ويطوى حديث اتحاد المحمول من البين لذكره فى حيز لما كما لا يخفى (قوله فاذا اتحدا) اى صار الموضوع واحدا وصار المحمول واحدا (قوله ضرورة) اى بداهة ويجوز ان يكون جهة القضية والحاصل ان حقيقة العلم انما هى المسائل فيتحد باتحادها (قوله على انتفاء ذلك التقدير) وهو رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة يعنى على تقدير عدم رجوعها اليها (قوله بلا اشتراكها) اى اشتراك الموضوع المتعدد احاده

وافراده (قوله بالاجماع) اى باجماع المحققين وغيرهم (وكذا الثانى) اى تعدد الموضوع باشتراكها فى جامع ذاتى وكذا الثالث اى تعدد الموضوع باشتراكها فى جامع عرضى (قوله ذلك الجامع) لرجوع البحث عن احوال تلك الامور الى البحث عن احوال ذلك الجامع على ما عرفت من تحقيق المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم فيه (قوله والا لاتحد الفقه والهندسة) يعنى وهو بط بالاجماع (قوله والا لما وقع البحث) لكنه واقع وفيه انه راجع الى البحث عن احوال بدن الانسان من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها على ما فى التوضيح (قوله لا تشارك البدن فيها) اى فى الصحة بل تشاركه فى الانتساب اليها اى الى الصحة (قوله واعتبار ما بينهما) يعنى اعتبار الاشتراك فى عرض بين المطلق والخاص بنوع كالانتساب الى الصحة مثلا (لا يفيد الانضباط) فالثالث بشقوقه الثلثة بط (قوله على انتفاء ذلك التقدير) اى على تقدير عدم رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة (قوله فلان تعدده) اى تعدد الموضوع (حينئذ) اى على انتفاء ذلك التقدير (قوله تنوع الاعراض الذاتية) وهى محمولات المسائل (قوله يكون سببا لتعدد العلم) لكونه سببا لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم (وان اتحد الموضوع) كما

قالوا فى علم الهيئة وعلم السماء والعالم ان موضوعهما اجسام العالم وهى البسائط فالاول يبحث عنها من حيث الشكل والثانى من حيث الطبيعة والصواب ترك قوله فكيف لا يكون سببا لتعدد العلم اذا تعدد الموضوع لانه مفهوم من قوله وان اتحد بطريق الاولى سيما على قول من قال ان تلك الواو لعطف الشرط المذكور على نقيضه المقدر ولعل تلك الواو طغيان من قلم الناسخ (قوله اعتراضات التلويح) يعنى جلها لا كلها (قوله كل حكمة آه) فالغاية والفائدة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها وافعاله تعالى وافعال غيره والمفهوم من كلامه ههنا ان الغرض والعلة الغائية متحدان ذاتا واعتبارا وليس كذلك اذ الغرض بالنسبة الى الفاعل والعلة الغائية بالنظر الى الفعل على ما اشار اليه الشريف العلامة قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول (قوله والعلة لعليته) هذا بوجوده الذهنى والاول بوجوده الخارجى (قوله فلا توجد فى افعاله تعالى) ويأتى تحقيق الكلام فيه فى ركن القياس انشاء الله تعالى (قوله كالحدوث والامكان) فالعالم دليل وجود الصانع والحدوث والامكان ما به يستلزم العالم العلم بوجود الصانع فهو جهة دلالة الدليل على الحكم (قوله ولو اجمالا) الصواب ترك ولو (قوله ولهذا) اى لكون البيان اجمالا احتيج الى علم آخر وهو الفقه

(قوله اى فى الفن او من الكتاب) المتن من الكتاب هو المتن فى
الفن بخلاف المتن فى الكتاب لتناوله المقدمة الخارجة
عن المتن فى الفن ويقال اذا جعل المتن من الفن هو الغاية فلم
لم يجعل المتن من الكتاب هو وهى فاعرف (قوله قول كل مجتهد)
اراد قول جميع المجتهدين فتأمل (قوله واقتصر بعضهم)
هو المولى صدر الشريعة والمورد عليه هو الفاضل التفتازانى
فى التلويح (وقوله واقول) رفع للايراد بما لا يرضاه ذلك المولى
وبما يأباه سياق كلامه فى كتابه لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصى فتعين الشق الاول فليتأمل (قوله لم يصح البحث)
اى عن احوال الخاص والعام وغير ذلك مما ذكره آنفا
(والتقسيم) اى تقسيم النظم الذى هو عبارة عن الكتاب
الى كلمة وغيرها (قوله ان كل كلمة من القرآن) ولو آية نحو مدهامتان
(قوله وكل آية قصيرة) الا ما كان على كلمة واحدة نحو مدهامتان
(قوله والامام الثانى فى المشهور) ويروى اعتباره الاول
ويروى اعتباره الثالث (قوله ويخرج عنه الحرف) اى حرف
المبانى (قوله اى الكتاب المرادف) فيه نظر اذ لا دلالة فى
الضمير على الوصف كما تقرر فتدبر (قوله فانه ترتيب) تعليل
لاعتبار الوضع لمعنى فى مفهوم النظم (قوله الاستعارة
اللطيفة) المبنية على تشبيه آحاد الحروف او الكلمات او الجمل

المناسبة بفرائد اللآلى المناسبة فى النفاسة واستمالة القلوب
(قوله واما ما هو) دفع لما يتوهم من ان اعتبار الترتيب مصحح
لاطلاق النظم على اللفظ الموضوع لمعنى فما هو على حرف واحد
كالباء الجارة لا يطلق عليه النظم فبطل عكس التعريف
وتقرير الدفع ان اعتبار الترتيب مرجح للتسمية بالنظم فيكفى
وجوده فى الكثير الغالب ولا يجب انعكاسه كالايجاب اطراده
(قوله المنزل) من التفعيل والافعال (قوله المنزل بانزال حامله
وتلك الاحاديث ليست كذلك (قوله المنقول عنه تواترا)
اعتبر لتحقق التنزيل عليه عليه الصلوة والسلام ويخرج
جميع ما عدا القرآن وههنا ابحاث الاول انه يدخل فيه الحمد
لله رب العالمين ونحوه لا على انه كلام الله تعالى والثانى انه
لا يتناول القرآن بالفارسية على ما هو مذهب ابى حنيفة
والثالث انه لا يتناول القرآن الذى يقرأه جبرائيل والرسول
عليهما السلام او المشافه منه او قبل التواتر والجواب عن الاول
اعتبار قيد الحيثية وعن الثانى سيأتى وعن الثالث التأويل
بما من شأنه ذلك فليتأمل (قوله ليس بقرآن) اما عقلا فلما ذكر
فى الشرح واما نقلا فلقوله تعالى «انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون» والحفظ انما يتحقق بالتواتر فعلم ان كل ما هو من القرآن
متواتر فما لم يتواتر ليس بقرآن (قوله لزم ان يكون بعض القرآن

من جواهر الالفاظ وهيئاتها (قوله وقيل كلها مشهورة) اما ان يراد مشهورة عن الرسول وعن القراء واما ان يراد مشهورة عن الرسول فقط مع التواتر عن القراء ذهب الى كل منهما جماعة لايعبأ بهم (قوله وظاهره مشكل) الا ان يراد بالشهرة التواتر (قوله فليست كذلك) اى ليست يبعد كونها بعضا من القرآن بل هي تابعة للفظ لايقوم الا بها ولا يصح بدونها فتواتر اللفظ كاف فى كونها من القران ولو لم تكن متواترة فى نفسها والمقام بعد موضع تأمل وذهب بعضهم الى ان اصل المد والامالة متواتر لا قدرهما وقال الزركشي اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة (قوله فالشاذ) الظاهر من تخصيص القرات السبع بالذكر فى الشرح ان المراد بالشاذ ههنا ماوراء السبع للائمة السبعة المعروفين وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى والصحيح ان الشاذ ماوراء العشرة للائمة العشرة وهم هم وابو جعفر ويعقوب وخلف (قوله لايحتمله) اى الالحاق (قوله لايجوز العمل به) اى بالشاذ من القرآت (مطلقا) اى اشتهر اولم يشتهر هنا الا ان المسطور فى كتب الشافعية جواز العمل به اجراء له مجرى اخبار الآحاد لانه بطل خصوص كونه قرآنا لفقد شرطه وهو التواتر فبقى عموم كونه خبرا ولهذا احتجوا على ايجاب قطع يمين

السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما واما عدم ايجابهم التتابع فى كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات فلادعائهم نسخها على ما فى الاتقان وغيره (قوله وتلخيص الجواب) اما ان يعني ان اكفار النافى انما يصح لو لم يقم فى الثبوت شبهة قوية اي متمسك للنافى خفي الفساد بحيث تخرج طرف الثبوت من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد النافي مأولا عند المثبت وان اكفار المثبت انما يصح لو لم يقم فى النفي شبهة قوية اي متمسك للمثبت خفي الفساد بحيث تخرج طرف النفي من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد المثبت مأولا عند النافى وقد قامت الشبهة القوية ههنا فى كل من طرفى الثبوت والنفى فلا يصح اكفار النافى ولا اكفار المثبت واما ان يعنى ان اكفار النافى انما يصح لو لم يكن له متمسك خفى الفساد بحيث يخرج طرف الثبوت من الوضوح الى الاشكال حتى يعد النافى مأولا عند المثبت وان اكفار المثبت انما يصح لو لم يكن له متمسك خفى الفساد بحيث يخرج طرف الانتفاء من الوضوح الى الاشكال حتى يعد المثبت مأولا عند النافى والوجه الثانى اوفق لايضاحه بمسئلة اكفار المجسمة وتعريف الشبهة وقوتها والاول اوفق لقول المحقق اذ محصله ان اكفار النافى انما يصح لو لم يقم فى الثبوت شبهة قوية تخرجه

عن الوضوح الى الاشكال واما اذا قوى عند المثبت الشبهة
الموردة من طرف النافى فلا يلزم التكفير وان اكفار المثبت
انما يصح لو لم يقم فى النفى شبهة قوية تخرجه عن الوضوح الى
الاشكال واما اذا قوى عند النافى الشبهة الموردة من طرف
المثبت فلا يلزم التكفير ووجه اندفاع ما ذكره الفاضل التفتازانى
بما ذكره ان حاصل ما ذكره التفتازانى ان اكفار النافى انما يصح
لو لم يقو عنده الشبهة التى تمسك بها فى النفى مع انها فى غاية
الضعف عند المثبت وان اكفار المثبت انما يصح لو لم يقو عند
الشبهة التى تمسك بها فى الاثبات مع انها فى غاية الضعف
عند النافى ومن المعلوم ان المانع من الاكفار قوة الشبهة
عند المكفِر بالكسر لا قوتها عند المكفَر بالفتح والا لما جاز اكفار
احد ممن يجب اكفارهم لقوة شبهتهم عندهم مع كونها فى
غاية الضعف عند من اكفرهم هذا ومما يجب ان يعلم ههنا
ان متمسك المثبتين كفاية التواتر فى نقل الاصل وهو موجود
فى البسامل فهى من القرآن ويقويه الكتبة بخط المصحف
مع المبالغة فى التوصية بتجريد القرآن عما سواه وان متمسك
النافين وجوب التواتر فى نقل القرانية كنقل الاصل وهو ليس
بموجود فى البسامل فليست من القرآن ويقويه ان ما يدل على
وجوب التواتر فى نقل الاصل من الدليل العقلى والنقلى يدل

على وجوبه فى نقل القرآنية ايضاً (قوله لان شيئاً منها) لا يذهب
عليك ان تعليل عدم كونه اسماً لهذه المعانى بكونه غير ملائم
لغرض الاصولى انما يصح لو كان الكتاب والقرآن من مصطلحات
اهل الاصول وموضوعاتهم وليس فليس (قوله فظهر انه اسم
للنظم الدال على المعنى) لانه الملائم لغرض الاصولى وان العربية
والكتبة فى المصاحف والنقل بالتواتر صفات للنظم الدال
على المعنى كالاعجاز وفيه نظر اما اولا فلان هذا التفريع انما
يظهر اذا بين بطلان كونه اسماً للمعنى المدلول عليه بالنظم
واما ثانياً فلان الكتبة فى المصاحف والنقل بالتواتر يجوز
ان يكون صفة للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا اختصاص
لهما بالنظم الدال على المعنى واما ثالثاً فلان الكتبة فى المصاحف
غير مأخوذة فى التعريف الذى اختاره فيما سبق فلا وجه
لذكرها فى هذا المقام واما رابعاً فلان المكتوب فى المصحف
هو الصور والاشكال لا اللفظ واجيب عنه بان الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائه فالمكتوب هو اللفظ نعم المثبت
فى المصحف هو الصور والاشكال وفرق بين المثبت والمكتوب
فليتأمل (قوله تجوز القراءة بالفارسية) مشيراً الى ان الخلاف
فى الفارسية لا غير وقيل الاصح ان الخلاف فى كل الالسنة
حتى التركية والهندية (قوله والمقصود توجيه كلامه)

اى جعله موجهاً مقبولاً فى نظر المناظرة وهذا صريح فى ان قول المشايخ ذلك استدلال من قبلهم للامام رحمه الله تعالى ومحصله ان الامر بالقراءة يوجب رعاية بعض القراءة ولما كان القرآن اسماً للنظم والمعنى كان رعاية المعنى بغير العربية اتياناً بالمأمور به لان المعنى بعض القرآن ح وبهذا يظهر ان ذلك القول من المشايخ ليس بتسامح فاعرف (قوله فان قيل ان كان المعنى قرآناً) وفى التقرير قرر السؤال بان النظم الذى هو ليس بعربى ان كان قرآناً بطل التعريف لانه ليس منقولاً عن الرسول عليه السلام والا لزم جواز الصلوة بلا قرآن وقرر الجواب على اختيار الاول بان بطلان التعريف لا يضر الامام رحمه الله تعالى لوجود القرآن فى زمنه عليه السلام مع عدم ذلك الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به الروح الامين على قلب محمد عليه الصلوة والسلام ولم ينسخ نظمه وعلى اختيار الثانى بان جواز الصلوة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير لالحاقه بالنصوص عليه بالدلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والترهيب والمترجم مثل المنصوص عليه بالنسبة الى اهله فيلحق به (قوله عليه) متعلق بصدق والضمير للمعنى وهو ظاهر (قوله مع كونه جامعاً كما عرفت) اما ان يريد به شموله للمعنى

واما ان يريد به شموله للنظم والاول ما عرفناه والثانى قد عرفناه ولكن لا يفيدنا فافهم (قوله وهو) اى رجوعه او الذى رجع اليه الاصح مشعر بالخلاف فى رجوعه على الاول لا على الثانى (قوله الجارى) بالنصب (قوله يستدعى وضع الواضع) يعنى لذلك المعنى ولغيره (قوله ثم استعماله) يعنى فيه (قوله بل يجب التعرض للاعراض الذاتية) فيه ان التعرض ههنا القيد الموضوع وجهة البحث لا للاعراض الذاتية فلا تغفل (قوله التقسيم الاول) جعل الاول صفة التقسيم رعاية لما قبله من الشرح والاولى جعله صفة القسم رعاية لما قبله من المتن وقد سلك مسلك المزج وجعل المتن والشرح كليهما كتاباً واحداً فلم يبال بهذا القدر وان كان الاولى فى ذلك المسلك ان لا يتطرق الى الفاظ المتن تغيير بوجه (قوله فهو المشترك) تقابله مع الخاص والعام بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى معنى واحد له فهو اما خاص واما عام (قوله لان المعدود) علة للنفى (قوله بل المأول من المشترك) ولا ريب فى ان اطلاقه باعتبار الوضع هنا (قوله الذى ترجح) مشير الى ان المأول من المشترك الذى ترجح بعض معانيه بخبر الواحد او القياس لا يعد من اقسام الوضع وفيه نظر للقطع بان الحكم بعد التأويل باى وجه كان يضاف الى الصيغة

ويكون اطلاقه باعتبار الوضع (قوله بل لتكليف فيه) اى فى عده من اقسام الوضع (وضرورة) عطف على تكلف وبه يتم التعليل (من الشخصى) اى وضع اللفظ بعينه لمعنى كلى اوجزئى (قوله والنوعى) اى وضع اللفظ بنوعه بثبوت قاعدة دالة على تعيين اللفظ للمعنى للدلالة بنفسه كقولنا كل صيغة فاعل موضوع لمن قام به مصدره وكل ما يدل بهيئته من هذا القبيل او بثبوت قاعدة دالة على ان اللفظ الموضوع لمعنى فهو متعين لمتعلقه عند القرينة والمجازات كلها من هذا القبيل (قوله بمعنى ان انتفاء فرد مبهم) مشير الى ان وضع النكرة شخصاً لفرد ما من الحقيقة وذهب بعض المحققين الى انها موضوعة للحقيقة من حيث هى (قوله لاينافى ذلك) بل يحقق الوضع النوعى لها من قبيل الاول على الصحيح المعول (قوله مقابل الوحدة) لا مقابل القلة (قوله ان لايكون فى اللفظ دلالة على الانحصار) لا ان يكون فى اللفظ دلالة على عدم الانحصار كما يتوهم من ظاهر العبارة (قوله لم يقل اقسام) كما قال فخر الاسلام (قوله لمعنى واحد) اراد الوحدة فى نفس الامر لا ان فى اللفظ دلالة على الوحدة فلا يرد المطلق (قوله فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام) نقل عنه فى الحاشية فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته

وكثرته انما يكون بوحدة الوضع وكثرته اذ ليس المراد بالواحد ما لاجزء له وذلك ظاهر ولاشك ان العام من حيث انه عام متحد الوضع فيكون معناه واحداً فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلاً من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثرة قلنا معنى كون العام موضوعاً للكثير كونه موضوعاً لامر يشترك فيه وحدان الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعاً له كونه موضوعاً لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعاً له كونه موضوعاً لكل واحد من وحدان الكثير فيكون كل من الوحدان جزئياً من جزئيات الموضوع له فى العام وجزأ من اجزائه فى اسماء العدد ونفسه فى المشترك كما صرح به فى التلويح انتهى فالحاصل ان ما اردناه بوحدة المعنى يجامع ما اراده صاحب التنقيح بكثرته وفيه نظر اما اولاً فلان ما ذكره من ان وحدة المعنى وكثرته بوحدة الوضع وكثرته مخالف لما تقرر فى الوضع العام للموضوع له الخاص فان اللفظ هناك له معان كثيرة بوضع واحد واما ثانياً فلان ما نقله عن التلويح فى معنى كون العام موضوعاً للكثير انما يجرى فى العام معنى ولا يجرى فى العام صيغة ومعنى كما لايخفى (قوله ان اشترك بين الافراد) ولعله اراد بالاشتراك الشيوع لاخذه الانفراد فى تعريف الخاص (قوله كرجل ومائة

وكانسان) تنكير الامثلة للتنصيص على الخصوص اذ التعريف يحتمل العموم (قوله على اصطلاح اهل الشرع) فانهم يعنون بالنوع ماشاع بين كثيرين متفقين فى احكام الشرع كرجل وامرأة وبالجنس ماشاع بين كثيرين مختلفين فى احكام الشرع متفاوتين فيها كالانسان فانه شائع فى الرجل والمرأة وهما متفاوتان فى حكم الشرع حتى لو اشترى عبداً فظهر انه امة لم ينعقد البيع كذا فى التقرير (قوله مخالفاً للقوم) حيث ذكروا الخصوص الجنسى ثم النوعى ثم الشخصى تقديماً للكلى على الجزئى لانه جزء الجزئى (قوله لانه المناسب للخاص لان الخصوص العينى اشد خصوصاً من النوعى وهو من الجنسى (قوله يفيد مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعاً شخصياً او نوعياً (قوله على وجه يقطع) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قادح فاذا قلت رأيت اسداً فالاسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال المجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كيرمى او يتكلم (قوله او المحتمل) بفتح الميم عطف على الاحتمال (قوله مفسراً) وقيل محكماً وفيه نظر يظهر بالرجوع الى تعريف المفسر والمحكم (قوله لا المحتمل لانه متعلق القطع لا الاحتمال هنا وبما ذكره من حمل القطع

على قطع المحتمل والاحتمال الناشى عن الدليل خرج الجواب عما روى عن مشايخ سمرقند ان الخاص يوجب الحكم ظاهراً لا قطعاً لبقاء الاحتمال وهوينا فى القطع فاعرف (قوله او بيان تفسير) بالنصب عطف على الاحتمال او المحتمل (قوله اما الاثبات الظهور او لازالة الخفاء) الاولى ترك اللام الجارة وفاقاً لما فى شرح البدائع (قوله فبعد ما اعتبراه) تصريح بان الثابت ببيان الضرورة انما هو اللفظ وقد تقرر ان الحكم بعد البيان مستند الى اللفظ لا الى البيان فظهر ان جعل الخلع فسخاً ابطال لعمل الخاص وفيه نظر اما اولاً فلان الظاهر ان الثابت ببيان الضرورة هو المعنى دون اللفظ فى الجعل المذكور ابطال لعمل البيان لا لعمل الخاص واما ثانياً فلان ما تقرر من استناد الحكم الى اللفظ بعد البيان انما يظهر فى بيان المجمل لا فى غيره وبعد اللتيا والتى فاللازم من الجعل المذكور اما ابطال عمل البيان واما ابطال عمل الخاص ولا يتعين الاخير فظهر ما فى قوله فاذا ظهر كونه من هذا الباب آه مما لا يخفى على ذوى الالباب (قوله كلتاهما او احديهما خلع) او كلتاهما ليس بخلع فلا تغفل (قوله وهو التعقيب) اى اتيان ما بعدها عقيب ما قبلها من غير تخلل شئ بينهما وفيما ذهب اليه الشافعى لا يوجد هذا المعنى واما فيما ذهب اليه ابوحنيفة

فتعليق الفاء باول الكلام ايضاً لكن يجعل الخلع طلاقاً وذكره اندراجاً لا اعتراضاً فهو عين العمل بموجب الفاء كما عرفته مفصلاً (قوله بلا تسمية المهر) اعم من نفيه او السكوت عنه (قوله بكسر الواو) وفتحها اولى لانها التي فوضها وليها بلا مهر او الامة التي زوجها سيدها بلا مهر ومكسور الواو لا يشمل الاخيرة (قوله ومجرد العقد عندنا) فلو مات احدهما قبل الدخول تقرر المهر على الزوج خلافاً له (قوله وههنا كذلك) فان الحكم مثبت دخل عليه المطلق والمقيد مع اتحاد الحكم والحادثة وفيه نظر لان النكاح سبب الحل فالنصان واردان في السبب لا في الحكم وهو ظاهر فالاولى ان يجاب بما في التقرير من ان معنى قوله * ما طاب لكم * ما حل لكم وذلك بعد سبق معرفة ما حل فلا يكون دليلاً على حل المفوضة بلا مال (قوله وعن الثالث) يعني ان صحة النكاح بدون تسمية المهر ثابتة بهذه الآية اقتضاء فليحمل ما نحن فيه على وجوب المهر به وفيه ان هذه الآية كما تدل على صحة النكاح بدون التسمية تدل بعبارتها على انفكاك النكاح عن المال اذ الجناح المنفي هو تبعة المهر بدليل قوله تعالى * فان طلقتموهن الى قوله تعالى فنصف ما فرضتم * وجوابه ان المراد نفي المهر قبل تقرره بعد وجوبه لا نفي وجوبه فافهم (قوله دون الحيض) بكسر الحاء وفتح الياء (قوله هو

الثلثة) اي لفظ ثلثة فاللام للعهد والمعهود نفس الكلمة من غير اعتبار التعريف وبعبارة اخرى اللام في الحكاية لا في المحكي واعلم ان ابطال موجب الثلثة انما لا يجوز على القول بمفهوم العدد واما على عدم القول به فلا محذور فيه كما لا يخفى (قوله قلنا الماوجب) حاصله ان اتمام الرابعة ليس لاتمام العدة بل لضرورة عدم التجزية كما في عدة الامة وليس للشافعي ان يقول مثل هذا الاحتساب الطهر الذي وقع فيه الطلاق (قوله على ان الكلام) فيه نظر لاهمال بيان عدة الطلاق الغير المسنون وجوابه انه يعرف بدلالة النص والاجماع (قوله فذهب بعضهم) وهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم الى الاول وهو الهدم (وذهب بعضهم) وهم عمر وعلي وابي وعمران بن الحصين وابي هريرة عليهم الرضوان (الى الثاني) وهو عدم الهدم فاخذ مشايخ الفقهاء بقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة عليهم الرحمة والرضوان (قوله ولو سلم انها تثبته) لعل وجه التسليم ان مفهوم الغاية من قبيل الاشارة عندنا فهو متفق عليه وسينقله المص عن البديع والتلويح (قوله لغت) اي الاستثارة التي هي غاية لعدم تكلمه في رجب اذ لا وجود للغاية قبل المغيا (قوله ونحن نقول في اثبات حقية اللازم) فيه ان استثناء

عين الثاني لا ينتج الا ان يثبت مساواته للمقدم وهو ههنا موضع تأمل فتأمل (قوله روى ان امرأة رعاعة) قيل هي تميمة بنت ابن عبيد القرظية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها والزبير كأمير من يهود بني قريظة واسلم ابنه عبد الرحمن واتهامها بالعنة قولها فلم اجداه (والعسيلتان) كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ وفي المغرب العسيلة تصغير العسلة وهي القطعة من العسل وقد ضرب ذوقها مثلا لاصابة حلاوة الجماع ولذته وصغرت اشارة الى القدر الذي تحل به يعني تلك الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفيه اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع والحديث كما ترى من جوامع الكلم (قوله واشارة) ولقائل ان يقول ان في الآية ايضا اشارة الى كونه محللا لانه تعالى غيا الحرمة بالزوج الثاني فاذا وجد الزوج انتهى الحرمة فاذا انتهى ثبت الحل فلا واسطة وهذا الحل حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الزوج الثاني بالضرورة فلم يظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث فان قيل ما ذكرته لا يصح الا بالقول بكون مفهوم الغاية من قبيل اشارة وهو ظ قلنا فكذلك ما ذكره في الحديث فلم يظهر الفرق ايضا فليتدبر (قوله لعن الله المحلل والمحلل له) المحلل هو الذي يتزوج المطلقة ثلثا لتحل

لزوجها الاول بوطئه والمحلل له هو المطلق اولا كذا في جامع الاصول (قوله واشارة الى انه مثبت للحل) قيل هنا انما يتم على ما نص محمد رح ان المراد به الزوج الثاني وحينئذ يكون حجة عليه لا على غيره ممن معه في المسئلة لانهم قالوا المراد به ان يقول الرجل احللت لك ابنتي او اختي وما اشبه ذلك كذا في التقرير (قوله لم يسق) وانما الغرض المسوق له هو اللعن (قوله وهو معنى الدلالة) فيه ان الدلالة يجب ان يكون مناط الحكم فيها منفهما بمجرد اللغة وكون ما نحن فيه من هذا القبيل محل نظر فانظر (قوله تداخل العدتين) كما في المعتدة وطئت بشبهة (قوله فيما سكت) اذ منطوق الكتاب هو هدم الثلث فقط (قوله كما اختاره القدماء) المسطور في الكتاب ان كون النكاح في هذه الآية بمعنى الوطئ مختار بعض المتأخرين وكونه بمعنى العقد مختار جمهور المحققين فلا تغفل (قوله وارتكابه) اي ارتكاب المجاز في الاسناد (قوله في النكاح) بالسببية والزوج باعتبار الاول (قوله وذلك) يعني ان اشتراط دخوله ليس بحتى تنكح لان الاسم وحاصل ما ذكره انه لا يصح ان يراد من النكاح الوطئ بل المراد به العقد سواء كان حقيقة فيه او مجازا فلا دلالة في حتى تنكح على اشتراط الدخول (قوله من عون الله الملك القدير) وتوفيقه لمطالعة العناية والتقرير (قوله قيل) الظاهر

من مذهب ابى حنيفة رح ان القطع والضمان لا يجتمعان هلك
المسروق فى يد السارق او استهلكه وروى الحسن عنه الضمان
اذا استهلكه وعند الشافعى القطع والضمان يجتمعان لانه تعالى
امر بالقطع وهو لفظ خاص لمعنى مخصوص هو الابانة من غير
دلالة على انتفاء الضمان فالقول ببطلان العصمة ابطال
لعمل الخاص اجاب عنه فخر الاسلام بان بطلان العصمة
ثبت بقوله تعالى جزاء كما ان القطع ثبت بقوله تعالى فاقطعوا
واطنب الكلام فى كيفية دلالة قوله تعالى جزاء على بطلان
العصمة وارتكب تكلفا واعترض عليه المص فى الشرح بان
فخر الاسلام ان حمل مراد الشافعى على ان النص اوجب القطع
وسكت عن البطلان فلا يجوز القول به يرد عليه انه لا حاجة
الى ان يجيب عن الشافعى بارتكاب مثل هذا التكلف بل يكفى
التمسك بالحديث وان كان خبر الواحد وهو ظاهر وان حمل
مراده على ان النص اوجب القطع وجعله جميع الموجب
فاذا ابطل العصمة بالحديث يكون القطع بعضه اذ بطلان
العصمة بعض الموجب فيلزم نسخ الكتاب بما دونه يرد عليه
ان هذا ليس بصالح لان يكون مراد الشافعى لانا لا نسلم ان بطلان
العصمة من الموجب لان السرقة مقتضاها الضمان لا انتفاؤه
فجعل انتفاء الضمان وبطلان العصمة من الموجب من فساد

الوضع وهو مردود بعد بيان المناسبة كما ستعرف ولو سلم
انه من الموجب فما المراد بالنص الذى جعل القطع جميع الموجب
فان كان قوله فاقطعوا ورد عليه ان دلالته عليه بالتخصيص الذكرى
فجعل بطلان العصمة من الموجب ليس تركا للعمل بالخاص
بل كان تركا للعمل بالتخصيص الذكرى وان كان قوله جزاء ورد
عليه انه لا تعرض له فى كلام الشافعى وانما التعرض فيه للفظ
القطع كما عرفت فظهر انه لا يمكن حمل مراد الشافعى على الشق
الثانى (قوله وبالجملة هذا الكلام) اما ان يشير بهذا الى كلام
الشافعى فاضطرابه ظاهر الا انه لا يكون سبب التمريض المشار
اليه بقوله قيل واما ان يشير به الى كلام فخر الاسلام فاضطرابه
تكلفه وهو سبب التمريض كما لا يخفى (قوله وهو لفظ) المراد
به الملفوظ لا معناه المصدرى (قوله طلب به الفعل) اعلم ان المط
بالامر اذا كان مقيدا بقيد مخصوص فالامر ظاهر واما اذا اطلق
فقيل المطلوب نفس الماهية الكلية المشتركة ولا تعلق للامر
بشئ من جزئياته كالامر بالبيع لا يكون امرا به بغبن فاحش
او بثمن المثل وقيل المط فعل ممكن الوجود مطابق للماهية المشتركة
وقيل المطلوب الماهية من حيث هى هى واختار شارح البديع
ان الماهية من حيث هى هى مطلوبة بالقصد الاول والجزئى
مطلوب بالقصد الثانى بناء على ان الماهية من حيث هى هى

لا توجد فى الخارج الا فى الجزئى هذا وبما ذكر يظهر ان الفعل فى تعريف الامر مراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى فلا تغفل (قوله لئلا يفهم) لقائل ان يقول ايثار صيغة الماضى ليشعر بان اللفظ حين يطلب به الفعل ليس بامر وانما يكون امراً اذا تم الطلب بالفعل وانقضى وفرغ عنه والظاهر انه امر حال طلب الفعل به لكن الاولى ان لا يلتفت الى امثال هذه المعانى فى امثال هذا المقام (قوله فيدخل) بالنصب (قوله والاباحة) الحق ان لا طلب فيها (قوله خرج به اللفظ الموضوع) يعنى اذا استعمل مجازاً لانشاء طلب الفعل فانه لا يسمى امراً فلا يرد انه قد خرج بقوله طلب به الفعل بلا حاجة الى قوله بوضعه له (قوله لم يشترط العلو) الذى اعتبره جمهور المعتزلة (قوله ليدخل فيه اه) لا فائدة فيه بعد جعل الامر من الخاص الذى جعله من اقسام النظم المشترك بين الكتاب والسنة فلا تغفل (قوله والمشهور فى التعريف) للامر تعريفان مشهوران احدهما قول القائل لمن دونه افعل والآخر قول القائل لغيره استعلاء افعل وقد جمع بينهما بعبارة مشعرة بتقسيم المحدود كما لا يخفى (قوله الاول) وجوابه ظاهر باختيار الشق الثانى وجعل قوله افعل عطف بيان ولعمرى ان هذا الوجه لحقيق بان يتعجب منه الناظرون (قوله سواء كان على طريق

الاستعلاء اولا) وسواء كان لمن دونه اولا ولا بد من زيادة هذا التعميم لئلا يتوهم اختصاص هذا الايراد بالتعريف الثانى فتدبر (قوله لان صيغة افعل لغيره على سبيل الاستعلاء اولمن دونه) فقوله قد تكون ناظر الى الاول وقوله تصدر ناظر الى الثانى على طريق اللف والنشر المرتب فتنبه (قوله وان اعتبر) دفع لما يجاب به عن الوجه الثانى وحاصل الجواب انا نختار الشق الثانى ونقول المراد صيغة افعل مراداً بها ما يتبادر منها عند الاطلاق وهو معنى الطلب فيخرج صيغ التهديد والتعجيز ونحو ذلك وحاصل الدفع ان التبادر ربط لا يخفى بطلانه ومع ذلك لا تخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى والحق ان لا طلب فى الاباحة كما اشرنا اليه فتذكر (قوله وان اريد الطلب اه) دفع لما يدفع به هذا الدفع (قوله يكون تكلفاً على تكلف) لان اعتبار معنى الطلب تكلف وتقييده بالجزم تكلف على تكلف كما لا يخفى (قوله ولهذا اختلفوا فيه) القول الاول للفاضل التفتازانى فى شرح المختصر والقول الثانى له ايضاً فى التلويح واراد باشتقاق افعل من فعل نوع هذا الطريق ليشمل امر الغائب وامر المزيدات ايضاً والقول الثالث لابن الحاجب فى ايضاح المفصل والظاهر ان يقول بدل الامر ما يدل على الطلب (قوله ويختص مراده وهو الوجوب للنص) يعنى

ان الشارع لم يذكر لفظ امرا الا فى معرض الوجوب ومقامه ثم ان الصيغة لا تدل الا عليه وهو لا يفهم الا منها فهذه ثلثة مسائل ليست مما نحن بصدده الا الثانية منها فافهم (قوله اى تقصر الصيغة على ذلك المراد) فيه اشارة الى ان الباء ههنا داخلة على المقصور كما هو المشهور والافصح كذا فى الحاشية وكأنه اشار الى ان دخول الباء على المقصور عليه فصيح فى الجملة وان لم يكن مشهوراً وفاقاً للشريف العلامة قدس سره واما الفاضل التفتازانى فجعله عبارة عرفية غير عربية (قوله على اختصاصها بالوجوب) الصواب على اختصاص الوجوب بها الا ان يجعل الباء داخلة فى المقصور عليه على خلاف ما فى المتن (قوله فان المولى آه) تقرير للدليل المعقول لا استدلال على عدم كون المراد اثباتها بالقياس والترجيح بالرأى فان فساد ذلك غنى عن البيان (قوله بانحصاره فيه) الضمير الاول للمعنى والثانى للفظ (قوله لم يكن وافياً بل قاصراً عنه) فيه نظر اذ لا قائل بكون المرادف قاصراً غير واف ولعله اراد ان المعنى المق وهو الوجوب مثلا لو فهم فى هذه المادة باللفظ وفى تلك المادة بغير اللفظ لم يكن اللفظ وافياً بل قاصراً عنه حيث لم يفد المعنى المق فى تلك المادة وانما يكون وافياً لو افاده فيهما بلا حاجة الى غيره كما لا يخفى بقى على اصل الكلام ان الوجوب

قد يفهم من الجملة الخبرية سيما اذا وقع فيها محكوماً به وتأويلها بصيغة الامر تنزل كما ان اعتبار القصر الثانى بالاضافة الى الفعل تعسف فلا تغفل (قوله الى الاول) فهذا كما يقال ان الانقطاع كالاتصال مراد بالاستثناء بان يكون مشتركاً بينهما حتى يكون المنقطع مستثنى حقيقة وان كانت صيغة الاستثناء مجازاً فيه (قوله لكان تركه معصية) قد يقال المعصية مخالفة امر الايجاب (قوله وليس بمأموربه) قد يقال معنى قوله عليه الصلوة والسلام لامرتهم امر ايجاب (قوله وايضاً) عطف على اصل الدليل فهو ثالث الادلة (قوله وفى المأمور به مشتقة بالحديث) قد عرفت جوابه (قوله واعلم ان آه) واعلم انه اذا حقق لم يوجد ههنا شئ محلاً للنزاع لان الامر اما اسم فمعناه الصيغة واما مصدر فمعناه التكلم بها ومنه يشتق امر يأمر آمر مأمور به فمن قال المندوب مأمور به اراد انه تكلم فيه بالصيغة للطلب الراجح ومن قال غير مأمور به اراد انه لم يتكلم فيه بالصيغة للطلب الجازم وادلة الطرفين تساعد ما ذكرناه فاتقن ذلك (قوله وادناه الندب) اذ فى الاباحة استواء الطرفين وفى الوجوب منع الترك ايضا (قوله وادناه المتيقن اباحته) قد عرفت ما فيه آنفاً (قوله فى معان كثيرة) من الوجوب اقيموا الصلوة والندب فكاتبوهم

والاباحة كلوا من الطيبات والتهديد اعملوا ما شئتم والارشاد واستشهدوا شهيدين وارادة الامتثال قولك عند العطش اسقني ماء والاذن لطارق الباب ادخل والتأديب كل مما يليك والانذار قل تمتعوا والامتنان كلوا مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام آمنين والتسخير كونوا قردة خاسئين والتكوين كن فيكون والتعجيز فأتوا بسورة من مثله والاهانة ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية اصبروا او لا تصبروا والدعاء اللهم اغفر لي والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار القوا ما انتم ملقون والخبر اذا لم تستحي فاصنع ما شئت والانعام كلوا من طيبات ما رزقناكم والتفويض فاقض ما انت قاض والتعجب قل كونوا حجارة والتكذيب فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين والمشورة فانظر ماذا ترى والاعتبار انظروا الى ثمره هذا ما في الغيث الهامع شرح جمع الجوامع وفي بعضها كلام (قوله ونحن نقول) من كلام فخر الاسلام ولا حاجة اليه ههنا بعد ما بين ان هذه المسائل فروع الاختصاص الاول وشرح هذا الكلام على ما في التقرير انه اذا ثبت انه موضوع لمعنى مخصوص به وهو الطلب كان الكمال فيه اصلاً لان الناقص ثابت من وجه دون وجه ولا قصور في الصيغة اذ لم يقترن بها ما يصرفها الى غير الايجاب

ولا في ولاية المتكلم اذ لم تقترن بالمتكلم قرينة كذلك كما في الدعاء والالتماس فيثبت الكامل وهو الوجوب لاستحقاق العقاب بتركه كاستحقاق الثواب بفعله دون الناقص وهو الندب فان في الطلب فيه قصوراً لعدم ترتب العقاب على تركه ولانه لا يؤدي الى وجود المطلوب غالباً ولانه كانت احتمالها للناقص الادنى كاحتمال مطلق الخاص للمجاز وقد يقال هنا اثبات اللغة بالترجيح (قوله متعلق بقوله لا اباحة ولا توقفاً اذ لا قائل بالندب بعد الحظر على ما في التلويح لكن الامام برهان الدين البخاري نقل في شرح اصول فخر الاسلام عن بعضهم ان كون الصيغة بعد الحظر للندب قول بعض اصحاب الشافعي (قوله واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور) واكثر القائلين بالوجوب (الاباحة لانه ورد آه) وقد يقال المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية (قوله لان الادلة المذكورة آه فتلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب وبهذا يظهر جواب آخر لقوله فان قيل تلك الادلة آه (قوله والندب والوجوب زيادة) الصواب اسقاط الندب على ما زعم انه لا قائل به بعد الحظر (قوله لما جاز الحمل في هذه الصور) قد يقال جاز ذلك بدليل يقتضي خلاف الظاهر كما قلتم مثله في الاباحة (قوله مشتركاً بينهما لفظاً)

لامعنى لانه خرق للاجماع (حتى فرعوا عليه) اى على الاشتراك
اللفظى (كونه) اى الفعل (موجباً) اى مفيداً للوجوب
كالصيغة بان يقال الفعل امر وكل امر موجب فالفعل موجب
(قوله وان ذكروا الاثبات تنبيهاً ودفعاً) دفع لما يقال اى
حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل (قوله بعد
تسليم آه) المنع الذى اشير اليه انما يظهر فى الآية الاولى فقط
فلا تغفل (قوله والثانى) مثله يجرى فى كونه مشتركاً لفظياً
فاعرف (قوله وايضاً قد استدل) يعنى الكرخى والجصاص
(قوله لا الصيغة) لان اثبات كونها حقيقة فى الوجوب خاصة
ونفى الاشتراك ينافى اختيار كونها حقيقة فى الندب والاباحة
كما لا يخفى (قوله على ما صرح به الشراح) اى بعضهم لا كلهم
(قوله فظهر ان الخلاف آه) الذى سيظهر من تقرير المص ادلة
الطرفين فى الشرح ان هذا الخلاف لفظى فتفطن (قوله لانهما
غير الوجوب) لو حمل الغيرية على نفى العينية اندفع الجواب وما
يرد عليه (قوله والشئ فى بعض معناه حقيقة) الاولى ان نقول
واللفظ بدل الشئ (قوله ورد بوجهين الاول والثانى) فيه
سوء ترتيب والاحسن تقديم الثانى (قوله فيجوز ان يصطلح آه)
فقد اصطلح على ان المجاز لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له
كما يظهر عند المراجعة الى كتابه (قوله بل فى جواز الفعل)

يعنى ان المراد باستعمال الصيغة فى الندب والاباحة استعمالها
فى جزء واحد منهما وهو جواز الفعل الذى هو جزء من الوجوب
فيكون اطلاقاً للفظ على بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة
وهذا جواب بتحرير المدعى وما ذكره فى جواب ما اورد عليه
تفصيل لهذا التحرير وتوضيح له (قوله مرجوحاً او مساوياً) الاول
للاول والثانى للثانى (قوله كتصريحهم) يعنى لا يمكن ان يدل
الامر على جواز الترك فى الندب او الاباحة بجامع جواز الفعل
كما لا يمكن ان يدل الاسد على الناطق فى الانسان بجامع الشجاعة
فافهم (قوله ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه
بالقرينة) هذه عبارة التلويح والصواب ان يقال ويثبت
خصوصية كونه مع مرجوحية الترك او مساواته بالقرينة
كما لا يخفى وفيه اشارة الى الجواب عما يقال على هذا لا فرق بين
قولنا الامر للندب وقولنا هو للاباحة وتقريره ظاهر (قوله
اى المراد بصيغتهما) اما ان يريد بالمراد تجويز الفعل المطلق
واما ان يريد تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك الثانى باطل لما عرفت
من ان الصيغة لا دلالة لها على تجويز الترك وانما ذلك بالقرائن
وعدم الدليل على حرمة الترك وعلى الاول لا يصح قوله من
الوجوب بعضه فى التقدير بل بعضه فى التحقيق فليتأمل (قوله
عند الشافعى لا عندنا) مثل صاحب الزبدة من الحنفية

حين عدّ من انواع المنسوخ بيان وصف الحكم مع بقاء اصله
بنحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء مندوبيته فتأمل
(قوله وهما فرعه) اى المجاز والحقيقة فرع الاستعمال كما ينبهك
عليه تعريفهما (قوله لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة
بل هو حقيقة كاملة فى الوجوب المنسوخ (قوله ههنا) لا يخفى
فائدته (قوله فلا ينافيه التقييد بما ذكر) من التوقيت بالوقت
او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف فيصح تقرير الخلاف
على تلك المذاهب الاربعة فلا تغفل (قوله فشموله افراده)
فالعموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان مثلا
العموم فى التطليق ان يوقع الثلث دفعة والتكرار ان يوقع
مرة بعد اخرى (قوله فى الازمان) ان اراد التلازم من الطرفين
على معنى ان العموم لا يوجد بدون التكرار والتكرار لا يوجد
بدون العموم فلا يتم التقريب وان اريد اللزوم من الطرف
الواحد على معنى ان العموم لا يوجد بدون التكرار فباب
التفاعل لا يبنى للواحد كما عرفت وقد انطقه الله تعالى
الصواب فى قوله وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم
التكرار (قوله من القرينة) اى قرينة العموم والتكرار والخصوص
والمرة (قوله ففيه اربعة مذاهب) وفيه مذهب خامس
وهو التوقف حكاه فى الزبدة وجمع الجوامع ومختصر الاصول

ويفسر بعدم العلم بما وضع له من المرة او التكرار او المطلق
وقد يفسر بعدم العلم بمراد المتكلم بناء على الاشتراك وقد
يفسر بعدم النص فى الزيادة على المرة بنفي او اثبات قال فى
شرح البديع ومال اليه امام الحرمين هنا فالاقوال سبعة
وفيه قول ثامن وهو ان المعلق بالصفة يقتضي التكرار
دون المعلق بالشرط وقال فى الغيث الهامع ارتضاه القاضى
ابو بكر ورجحه بعض المتاخرين هنا (قوله الاول) وهو مذهب
الاستاذ ابى اسحق (انه يوجب العموم والتكرار) مدة العمر
ان امكن على ما فى شرح المختصر (قوله على مصدر معرف باللام)
فيحمل على العموم والاستغراق (قوله مختصر) يعنى ان طلب
الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة
فالاولى وهى الامر كقولك اضرب والثانية اطلب منك
الضرب والمختصر والمطول فى افادة اصل المعنى سواء (قوله
على قصد الانشاء) لتكونا كالمترادفين (قوله ان التعريف
زائد) لان المدلول عليه بالامر هو حقيقة المصدر من حيث
هى هى (قوله على ذلك) اى على فهم التكرار من الامر (قوله
لكنه يحتمله) والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت
بغير قرينة والمحتمل بها ثم توحيد الضمير لاستلزام العموم
التكرار على ما عرفت (قوله لما مر من سؤال الاقرع) فيه تذكير

بالجواب عنه بان ذلك السؤال لايدل على احتمال الصيغة للتكرار لما عرفت هناك بعينه (قوله بدلالة القرينة) هي مما ينسحب عليه الاحتمال يعني يحتمل ان يوجد قرينة دالة على تقدير المصدر معرفة (قوله فيختص بحسب الارادة) يعني يجوز فيه نية التخصيص (قوله وسيأتي جوابه) في دليل القول الرابع وفي بحث المقتضى انه لاعموم له فتبصر (قوله الثالث) ظاهر تقريره ان المعلق بالشرط او المقيد بالوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب فالصواب ان يقول انه لا يوجب التكرار الا اذا كان آه على ما وقع في اكثر الكتب (قوله كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا) علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله قيد الامر بالصلوة) مشيراً الى ان اقم الصلوة معناه اجعل الصلوة قائمة حاصلة في الخارج من قولهم قام هذا بنفسه وذاك بغيره واليه يؤل ما قيل ان المعنى اد الصلوة كما لا يخفى (قوله وجوابه) يعني ان تكرر المأمور به بتكرر سببه لا بالامر المجرد عن قرينة التكرار والمرة مطلقاً او مقيداً (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) بل الذي يضاف الى السبب هو نفس الوجوب (قوله فتعين الثاني) فثبت ان تكرر المأمور به بالامر المعلق والمقيد وهو المط (قوله واجب) العلة ما يؤثر

بالوضع والسبب ما يفضي بلا وضع ولا تأثير كالشراء فانه علة لملك الرقبة فاينما وجد وجد وانه سبب لملك المتعة لافضائه اليه في الجواري والتخلف في غيرها وسيحقق المصر ان الوقت علة للصوم والصلوة كالجنابة والزنا والسرقة للطهارة والحد والقطع اذا عرفت ذلك فاعلم ان القائلين بان الامر لا يقتضي التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة وجب تكرير الفعل المأمور به بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فبتكررها تكرر لا بالامر وان علق على غير علة فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به وقيل يقتضي هكذا قرر البحث في البديع ومختصر الاصول وبهذا يظهر ان ما قاله في سياق قوله اقول هذا لا يدفع الاشكال واضح البطلان وان ما صوّبه في الجواب هو عين ما ذكروه من ان تكرر الفعل بتكرر العلة لا بالامر وتوضيح له وبيان والله هو المستعان وعليه التكلان وذكر في التقرير ان الاوجه ان يقال لما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدد بل باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلث فانما تكرر من الاسباب يدل على ان المسبب نوع ذو افراد كثيرة والكل مراد بالامر والحج لما لم يتكرر سببه وهو البيت لم يوجد دليل على كثرة افراده فكان المراد الواحد الحقيقي

هنا ولعله انما كان اوجه لموافقته دليل مذهب عامة العلماء
وهو المذهب الرابع وبه يرتفع الخلاف بين هذين المذهبين
كما لا يخفى (قوله بدليله وهو النية) يعني انه اذا نوى كل الجنس
احتمله وفيه نظر لان الاحتمال صلاحية اللفظ لان
يراد به الغير كما مر فلا يجامعه النية وتلخيصه ان الاحتمال
هو الارادة بالقوة والنية هي الارادة بالفعل فلا يجتمعان
ولو علق قوله بدليله بمقدر تقديره ويقع عليه بدليله عطفا
على قوله ويحتمل كله لاندفع هذا النظر (قوله فيحتمل)
مقتضى السوق ان المفرد يقع على الواحد اعتبارا فيحتمل
وفيه نظر اذ لا احتمال مع الوقوع (قوله وقد اجمع اهل
العربية) قد اشتهر الخلاف في اسم الجنس هل هو موضوع للماهية
مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا ام هو موضوع للماهية
من حيث هي هي فليت شعري كيف خفي على المص هذا الاشتهار
لا كاشتهار الشمس في نصف النهار (قوله فسلم) انه مفرد
بهذا المعنى (لكنه) اى لكن كونه مفردا بهذا المعنى لا ينافي
احتمال العدد) فيجوز الافراد واحتمال العدد (وانما ينافيه)
اى انما ينافي الافراد احتمال العدد (لو لم يكن) المصدر المفرد
(موضوعا للجنس) فاذا كان موضوعا للجنس من حيث هو هو
والجنس قد يتحقق في العدد فلا تنافي بين الافراد واحتمال

العدد وهو ظاهر (قوله الجواب ان المراد به) الشق الثاني وهو
(مقابل المثنى والمجموع) كما عرفت (والمنع) اى منع المنافاة
بين الافراد واحتمال العدد (مكابرة) لمقتضى العقل فلا
يسمع وقد تفطنت للجواب باختيار الشق الاول بناء على
المذهب الاول في الخلافية المذكورة آنفا (قوله الثاني)
حاصله منع كلية الكبرى وحاصل الجواب اثبات كليتها بتقييد
الحد الاوسط بقيد العراء عن اداة الاستغراق (قوله الثالث)
معارضة على صورة القياس الاستثنائي وجوابها منع المقدمة
الاستثنائية (قوله فانه مخالف لاجماع اهل العربية)
فيه نظر عرفت (قوله المحمول) بالرفع صفة اللفظ المطلق
هنا ولقد بالغ في تحقيق دليل هذا المذهب وبذل جهده في
دفع ما يرد عليه من الابحاث وقد بقي ان هذا الدليل انما يفيد
عدم الدلالة على التكرار بالمادة فلم لا يدل عليه بالصيغة
وهي المتنازع فيه (قوله هي المقارنة للارادة) ودلالة مثل
القاسم والحارث على المصدر ليست بمقارنة للارادة فلا
دلالة هناك على المصدر (قوله وذلك) اى اسم الفاعل الدال
على المصدر كالسارق في قوله تعالى في سورة المائدة والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما (قوله اريد بها) اى بالمصدر والتاء
باعتبار السرقة (المرة) التي اقل الجنس (ولا احتمال) فيه نظر

والصواب ان يقال ولا يراد بها الواحد الاعتبارى فلا تغفل
(قوله فى الكرة الثانية) الصواب فى الكرة الثالثة للاجماع
على قطع رجله اليسرى فى الكرة الثانية (قوله مع ان الحكم
وهو القطع واحد فى المطلق والمقيد وهما فاقطعوا ايديهما
وفاقطعوا ايمانهما والحادثة وهى السرقة واحدة فيهما
ايضاً وفيه اى فيما اتحد الحكم والحادثة يحمل النص المطلق
نحو فاقطعوا ايديهما على النص المقيد نحو فاقطعوا ايمانهما
اتفاقاً بين الائمة فالشافعى ترك مذهبه هنا بل خالف الاجماع
(قوله اقول) حاصله ان الشافعى لا يسلم وجود النص المقيد
هنا حتى يحمل عليه النص المطلق فلم يلزمه ما ذكرت والله
اعلم (قوله وهو اما مطلق عن الوقت آه) المشهور فيما بينهم
ان التقسيم الى المطلق عن الوقت والمقيد به انما هو للمأمور به
والمص خالفه فجعله للامر فتدبر (قوله لم يتقيد المطلوب به)
اى لم يختص جواز اداء المامور به (بوقت) محدود ويكون الاتيان
به اى بالمطلوب به بعده اى بعد ذلك الوقت قضاء كامر
الصلوة فانها اختص جواز ادائها بوقت محدود بحيث لا يكون
الاتيان به بعده اداء بل يكون قضاء فبهذا التقرير يندفع
ما يتوهم ان المأمور به فعل لا يوجد بدون الوقت فلا معنى لكون
الامر مطلقاً عن الوقت فتفطن (قوله وقد) لا يقتصر على ما

ذكرنا بل (يزاد) عليه او يكون الاتيان به بعده (غير مشروع)
كامر الصوم فانه اختص جواز ادائه بوقت محدود وهو النهار
بحيث يكون الاتيان به بعده يعنى فى الليل غير مشروع وهذا
بحسب بادى النظر كما ستعرف هذا والظ من صنيع المص
هنا عدم ارتضائه بالزيادة فيشكل عده الحج فيما يأتى من
انواع الموقت مع انه حقق هنا بان امر الحج يكون مطلقاً
على الاول فان الاتيان به بعد تلك الايام المخصوصة لا يكون
قضاء فلا تغفل (قوله وعلى الثانى) يكون امر الحج (موقتاً)
لانه اختص جواز ادائه بايام مخصوصة بحيث يكون الاتيان
به بعدها غير مشروع (واما صيام الكفارات) اى كفارة
الصوم والظهار واليمين والقتل والجناية فى الاحرام
(فالاظهر انها) اى ان اوامرها ويجوز التقدير فى اول الكلام
من اقسام المطلق وان تعلقت بالنهار لان التعلق بالنهار
داخل فى مفهوم الصوم لانه الامساك عن المفطرات الثلث
نهاراً مع النية لا قيد له لان القيد يجب ان يكون خارجاً
عن مفهوم المقيد وعدها اى عد هذه الاوامر من اقسام
(الموقت) فى كتب الاصول سيما هذا المختصر تسامح يرتكب
لمشاركته مع الموقت فى بعض الاحكام فتذكر فى قرينه
(قوله مبنى على الظ) من تعلقها بالوقت وهو النهار وان

لم يكن قيداً (قوله والكفارات) اى المالية ولو عتقاً (قوله ما
منعك ان لا تسجد) ذهب الجمهور الى ان لا صلة وحرف الجر
المحذوف كلمة عن والمعنى ما منعك عن السجود وذهب الامام
السكاكى الى ان منعك بمعنى دعاك وان لا غير صلة وان حرف
الجر المحذوف كلمة الى دون عن والمعنى ما دعاك الى ترك
السجود والعلاقة ان الداعى الى الترك يستلزم ان يكون صارفاً
عن الفعل والقرينة كلمة لا لظهور ان المانع الصارف لابليس
انما كان عن السجود لا عن تركه ورجح الفاضل التفتازانى
هذا على قول الجمهور بان المجاز هو ابلغ واغلب من جعل لا صلة
اى مزيدة سيما فى مثل هذا المقام (قوله قد منع المحققون آه)
لا مانع الا القاضى ابوبكر فى التقريب واقتفاه التفتازانى
فى التلويح واما الفحول من المحققين كالقاضى البيضاوى
وصدر الشريعة ونجم الائمة فعلى الاثبات وينفعك الرجوع
الى بحث الفاء من حروف المعانى من هذا الشرح (قوله للقطع آه)
بل القطع بالدلالة لا بعدمها فانصف (قوله يجوز ان يكون آه)
قد يقال مثل هذا الاحتمال لا يقدح فى الاستدلال بالظواهر
(قوله او يقال ان ذلك) اى الامر بالسجود لآدم عليه السلام
(امر مقيد بوقت معين) بدليل قوله تعالى « فاذا سويته
ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » وكلامنا فى الامر

المطلق عن الوقت ولم يوجد اى الامتثال والسجود فيه اى فى
ذلك الوقت المعين وهو وقت التسوية والنفخ فيه من روحه تعالى
فلنا توجه الذم اليه وقد يقال هذا عين الجواب الذى رده اولا
فتبصر (قوله ولنا ان الفور) وهو التقييد بالحال (امر) من
صفات المأمور به (زائد) عليه ليس عينه ولا جزءه (ثبوتى)
وجودى ليس بباق على العدم الاصلى (فيحتاج) فى ثبوته (الى القرينة)
اذ لا دلالة لمجرد الامر عليه (بخلاف التراخى) فان عدم التقييد
بالحال وان كان امراً زائداً لكنه ليس بثبوتى بل هو عدم اصلى لا يحتاج
الى القرينة (لا) بمعنى (التقييد بالاستقبال) فانه كالفور امر زائد
ثبوتى يحتاج الى القرينة وهذا جواب عن القلب بان التراخى بمعنى التاخير وهو التقييد
بالاستقبال كما ان الفور هو التقييد بالحال فكل منهما امر
زائد ثبوتى يحتاج الى القرينة وتقرير الجواب ان المراد بالتراخى
ليس هو التاخير بل عدم الفور هنا ومنه يعلم ان محصل
المذهب المختار ان الامر المطلق لا يتقيد بزمان وقد صرح به
فى المغنى فيشكل عد الامر من اقسام الفعل المعرف بما دل
على اقتران حدث بزمان او ما يؤدى مؤداه وكم قرع به سمعك
فى العلوم العربية فتبصر (قوله والخلاف فى الحج ابتدائى)
اى ليس بمبنى على الخلاف فى ان الامر المطلق للفور او للتراخى
اذ لا خلاف بينهما فى انه للتراخى (وامر الحج مطلق

كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام حيث قال والذي عليه عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف فاما مسئلة الحج مسئلة مبتدأة انتهى فتدبر (قوله بل موقت باشهر الحج) قد يقال ان التعلق بالوقت داخل في مفهوم الحج كالنهار في الصوم وبهذا القدر لا يكون موقتا كما عرفت (قوله وقدم معناه) وهو الامر الذي قيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع (قوله قيد حقيقة) لانه عرضي غير داخل في مفهوم المطلوب به كالوقت للصلوة (قوله تسامحا) لانه في الحقيقة غير عارض بل داخل في مفهومه كالنهار للصوم (قوله ما ظرف للمؤدى) المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة والاداء اخراجها من العدم الى الوجود في الوقت (قوله ان اكتفى على قدر المفروض) وصل فعل الاكتفاء بعلى لتضمنه معنى الاقتصار والافاضل وصله بالباء كما فعله بعد اسطر (قوله اي لان يكون الفعل اداء) الظاهر ان الفعل ههنا هو المعنى المصدري (قوله فاللزوم مسلم) قد يقال المؤقت بان فضله عن المؤدى وظاهر انه لا يستلزم شرطية الاداء فلا تغفل (قوله ومعنى سببيته لها) اي لوجوبها (قوله مع كون العبادة آه) اشارة الى امكان

المناسبة بين الاوقات والعبادات حتى يصح السببية (قوله قلنا) حاصله المراد بالحكم هو ما ثبت بالخطاب لا نفس الخطاب وظاهر انه ليس بقديم فليتأمل (قوله قوله مبتدأ خبره علة (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى والمسبب نفس الوجوب كذا نقل عنه فلا منافاة بين ظرفية الوقت للمؤدى وسببيته لنفس الوجوب لتغاير المنسوب اليه قلنا نعم ان المحاط غير المسبب (لكنه) اي المحاط (يستلزمه) اي لا يوجد بدون الوجوب فاذا كان الوقت سببا للوجوب لزم تقدمه على المؤدى فظهر المنافاة (قوله ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون آه) نقل المنفى تعيين اول الوقت للسببية لا سببيته مطلقا فلا ينافي قوله السبب هو الجزء الاول واما قوله سواء وليه الشروع اولا فقيد للمنفي لا للنفي فلا يرد ان الجزء الاول اذا قارنه الشروع تعين للسببية فكيف يصح التعميم انتهى (قوله على من صار اهلا لها) بالاسلام او العقل او البلوغ او الطهارة عن الحيض او النفاس (بعده) اي بعد اول الوقت (قوله ولا انتفائها) علة لقوله قلنا قدمت عليه (قوله ثم ان وليه الشروع تقررت فيه) عبارة الشريف العلامة قدس سره في تقرير مذهبنا في حاشية شرح مختصر الاصول هكذا فان اقترن به الفعل

استقر عليه السببية والا انتقلت الى الجزء الثانى هذا وهى صريحة فى اعتبار المقارنة وعدم وجوب وقوع الشروع بعد ذلك الجزء فتبصر (قوله بعد تسليم الرواية) لم يظهر لى منه شئ (قوله ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع) فيه نظر ظ لا يخفى وقد ذكر العلامة البخارى فى شرح اصول فخر الاسلام ان ظاهر المذهب انتقال السببية الى الجزء الاخير ولو لم يسع التحريمة والشروع ويؤيده تقريرات المتون القديمة ولا ارتياب فى ان ذلك لايجاب القضاء فقط فلا تغفل (قوله ما ذكر فى الطريقة) ان طريقة الخلاف من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان اداء لا قضاء اقول ذلك فى غير الفجر والجمعة (قوله ونحو ذلك) من العقل والاقامة (قوله وقد عرفت جوابه) من ان المط تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فامتناع الاداء لا يوجب امتناع القضاء (قوله ودليله عين دليل زفر) وجوابه عين جوابه (قوله على اتصاله) بان يليه على ما ذكره (قوله فانك قد عرفت) قالوا دل النص ظاهرا على سببية كل الوقت وللمنافاة بينها وبين ظرفيته وجب تأويل النص وصرف السببية الى اجزاء الوقت فاذا خلا الوقت عن الاداء ارتفعت الضرورة الداعية الى التأويل والصرف من الكل

الى الجزء فجعل كل الوقت سببا فتفطن للفرق بين تقريره وتقريرهم (قوله ما تقرر فيه السببية) مرفوع فى المتن مجرور فى الشرح (قوله تأدية الواجب) اى تحصيله والخروج عن عهدته فيتناول القضاء وبه يظهر صحة التفريع الآتى (قوله يعنى المتبادر من قوله ويتبعهما التأدية انما وجب كاملا يؤدى كاملا لا ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لا كاملا (قوله لما سبق) من ارتفاع الضرورة الداعية الى انتقال السببية من الكل الى الجزء (قوله فلا يقضى العصر) الفائت (فى واحد منها) ولو كان شروعه فيه قبله (كما لا يقضى غيره) اى غير العصر (ايضا) تأكيد للتشبيه المستفاد من الكاف لا تشبيه للمشبه به بالمشبه (فيه) اى فى واحد من تلك الاوقات الثلث (قوله فاندفع بهذا التقرير) الذى اخذ من كلام الامام شمس الائمة السرخسى (ما يقال آه) ووجه الاندفاع ظ لا يخفى (ولا حاجة الى ان يقال) كما لا حاجة الى ان يقال ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه مع انه ليس بمستقيم فى نفسه لانه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك على ما اسلفناه وقد ذكره قاضيخان (قوله والفرق بينهما) اى

بين التفريعين ولا يخفى عليك ان بيان الفرق انما يستحسن
عند الاشتباه فلا تغفل (قوله لا نقصان فيه اصلا) لانه
ليس الامن التشبه بعبدة الشمس كما عرفت وهم لا يعبدونها
قبل الطلوع (قوله بدئ به فى وقت الاحمرار) ذكره تحقيقاً
للتفريع والا فالعصر الذى بدئ به فى الجزء الكامل لا يفسد
ايضاً بالغروب على ما عرفت (قوله اى لم يحكم) مشير الى ان
قوله لم يفسد من الافعال (قوله بالقياس على الثانى) فالاصل
هو العصر والفرع هو الفجر وحكم الاصل عدم الفساد بخروج
الوقت والعلة وقوع اوله فى الوقت وهو مشترك بينهما
فيتعدى الحكم المذكور الى الفرع فلا يفسد الفجر بالطلوع
وهو المط (قوله قلنا الاول قياس مع الفارق) وفى تقريره
طريقان الاول انا لا نم ان العلة هى مجرد وقوع اوله فى الوقت
وانما هى وقوع اوله فى الوقت الناقص او وقوع اوله فى الوقت
مع وقوع آخره فى وقت الصلوة فى الجملة او مع خروج آخره
عن الكراهة ولا شك فى عدم اشتراكها بين الاصل والفرع
وهو ظاهر والثانى انا سلمنا ان العلة مجرد ما ذكرت وانه
مشترك الا ان فى الفرع مانعاً من ايجاب الحكم وهو عروض
الفساد على الكامل والخروج الى الوقت المهمل والدخول
فى الكراهة ولا شك فى عدم تحققه فى الاصل فلا يتم القياس

وهو ظاهر (قوله والثانى قبل النهى) حديث ابى هريرة خاص
وحديث النهى عن الصلوة فى الاوقات الثلث عام وسيحقق
ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وان قال الشافعى
بان الخاص يخصصه مطلقاً وقد يجاب بان المراد بالحديث
بيان الوجوب بادراك جزء من الوقت على ما فى التقرير
(قوله واقول هذا الرد لا يدفع النقض) واقول محصول
الرد ان ذلك الفساد لما جعل عفواً لم يكن نقصاناً فلم يلزم
تأدية ما وجب كاملاً بالنقصان وهو ظاهر (قوله وقيل
فى رد النقض) حاصله منع وجوبه كاملاً وحاصل الاول
منع تأديته ناقصاً فالاولى عكس الترتيب (قوله ويمكن دفعه)
عنوان التمريض لضعف قلبه لا لضعف جوابه اذ لا شك
لاحد فى قوته والله الموفق لعصمته بحوله وقوته (قوله وليس
التالى صادقاً) (فليس) المقدم كذلك وهو المط (قوله تقديماً
للمشروط على الشرط) بل ادخالاً للمشروط فيما بين اجزاء الشرط
تدبر (قوله ثم ينتقل الى الثانى) لا داعى الى اعتبار الانتقال
فى الشرطية بخلاف السببية اذ الاصل فى السبب هو الاتصال
على ما فى التقرير ولهذا جزم صاحب التلويح بان الشرط هو
الجزء الاول من الوقت فتفطن (قوله تفصيل) وازالة بيان
لوجوب تصدير الكلام بكلمة اما (قوله قد اضطرب فى تحقيقه

كلام القوم) حتى ان بعض الحنفية انكر الفرق وبالغ في الانكار
وادعى ان استحالته غنية عن البيان واورد تنبيها لازالة
الخفاء عن بعض الاذهان بان الصوم مثلا هو الامساك
وهو فعل اذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلاً فعلين الامساك واداء الامساك وهكذا في كل فعل
وهذه مكابرة عظيمة (قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل)
وهو الفاضل التفتازاني في التلويح وهنا قولان آخران
الاول لصاحب الكشف وهو ان نفس الوجوب اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني ولزوم المال المتصور في الذمة ووجوب
الاداء لزوم اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الثاني
للمولى المحقق صدر الشريعة وهو ان نفس الوجوب اشتغال
الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما
اشتغلت به والقولان متقاربان ولعلهما اقرب مما اختاره
المص وما اورد عليهما الفاضل التفتازاني فقد دفعناه في
تعليقاتنا على التلويح فلا نطول الكلام بذكره والله الموفق
(قوله في زمان ما) متعلق بايقاع او اداء (وقوله بعد وجود
السبب) متعلق بلزوم وكذا (قوله في زمان مخصوص) متعلق
بالضمير في لزومه لانه ايقاع او اداء وقوله (بعد وجوده)
اى السبب متعلق بلزوم (قوله فان المعذور) توضيح لما ذكره

يعني ان النائم والحائض مثلا يلزمهما في حال النوم والحيض
بعد وجود وقت الصلوة وشهر الصيام ان يوقعا الصلوة
والصيام بعد زوال نومه وحيضها لو ادرك هو الانتباه وهي
الانقطاع ولا يلزمهما الايقاع في حال النوم والحيض وانما
يلزمهما في تلك الحالة الايقاع في زمان ما وكذا الكلام
في المشتري وههنا بحث وهو ان ما ذكره يدل على تغايرهما
وجوداً ولا يدل على تغايرهما مفهوماً فكن في امرك على بصيرة
(قوله تجب باول جزء من الوقت) فيه شائبة مخالفة لما قدمه
من انتقال السببية من جزء الى جزء فتذكر وتدبر (قوله وجوباً
موسعاً) ففي اى جزء من الوقت اوقعه فقد اوقعه في وقته
ولا يصير قضاءً بتأخيره عن اول الوقت ولا تعجيلاً اذا قدمه
على آخره خلافاً لما يقوله شرذمة اى جماعة قليلة من الشافعية
ان الوجوب اه قال في المغيث الهامع حكاه الامام الرازي في
المعالم عن بعض الشافعية وهو غلط ولم يقل به احد منهم
ولعل سبب الاشتباه ان الشافعي حكاه في الامالي عن بعض
اهل الكلام هنا وخلافاً لما يقوله العراقيون من اصحابنا اه
وقولهم هذا انكار للواجب الموسع كقول الشرذمة (قوله وفي
الاول موقوف) يعني ان المكلف اذا بقي على صفة التكليف
الى آخر الوقت فيعلم ان ما فعله كان واجباً ولو لم يبق على تلك

الصفة بان جن او مات فيعلم ان ما فعله كان نفلا وهو قول الكرخي (او نفل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل الوقت نفل يمنع لزوم الوضوء المفروض في الوقت وهذا قول البعض منهم (قوله وهو ان صحة الصلوة) قال البيضاوي في المنهاج الصحة استتباع الغاية وغاية العبادة موافقة امر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء فصلوة من ظن انه متطهر صحيحة على الاول لا الثاني (قوله وعند علمائنا) ذكر المصنف في شرح اوائل المقصد الثاني ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي والمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وقد تقرر عندهم ان اول الوقت سبب لنفس الوجوب واشتغال الذمة به فلو صلى في اول الوقت فقد فرغ ذمته عما اشتغلت به وهو معنى الصحة فظهر ان صحة الصلوة في اول الوقت انما هي لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه سبب وجوب الاداء لا سبب نفس الوجوب الذي عليه يدور الصحة هنا وما ذكره بقوله لانه انما يتوجه آه ففيه نظر لانه اذا شرع فيها في اول الوقت فلا شبهة في توجه الخطاب فلا يتم التقريب فليتأمل (قوله لا قبله) اي لا يأثم بالتأخير الى آخر الوقت (قوله لا شيء عليه) هذا لو ظن السلامة ومات فجئة واما اذا ظن الموت في جزء ما من الوقت واخر الصلوة عنه

مع ظنه الموت فالاتفاق على انه يعصي بالتأخير كذا ذكره المحقق في شرح المختصر (قوله وان وجد نفس الوجوب) فلهذا يجب القضاء كما عرفت (قوله على ما ذكر في الطريقة) اي في طريقة الخلاف وقد عرفته وما فيه فتذكر (قوله شرع فيه غير ما وجب فيه) اي من مثله من نوعه (قوله لان ما ثبت حكما) قال في التوضيح انتصاب حكما على الحال والحق على الخبرية على ان ثبت فعل ناقص كما قالوا في تم هذا بناك عشرة اي صار عشرة تامة فافهم (قوله بالعوارض) كالنوم والاغماء ونحوهما لانها لا تعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم ولهذا لا يسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعي اذا لم يفض الى الحرج بل يجب القضاء واذا لم يسقط بالعوارض فلان لا يسقط بتقصير العبد بالطريق الاولى ولان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الواجب كذا في التقرير (قوله بواسطة ترك العزيمة) وهو شغل كل الوقت بالفرض (قوله وهو بط بالاجماع) فيه نظر ظاهر (قوله او التقصير بالنظر الى العصر) او بالنظر الى من ظن الفوت في جزء واخر عنه كما سبق (قوله اي لا بالقول) ولا بالقصد (قوله بل له الاداء في غيره) قبله او بعده (قوله فلو ثبت له) اي للعبد ولاية التعيين اي تعيين هذا الجزء من الوقت للسببية او الشرطية بحيث

لايجوز الاداء فى غيره قبله او بعده (قوله) اوقصدا (لتشارك
العبد (الشارع فى وضع المشروعات) وهذا لان الشارع وضع
الوقت سببا وشرطا على الاطلاق فلو عين العبد لزم تقييد
المطلق وتقييد المطلق نسخ والنسخ من وضع المشروعات
(بخلاف التعيين بالاداء) ونظيره كفارة اليمين بعد الحنث
فان الحانث بالخيار فى الكفارة بين ان يطعم عشرة مساكين
وان يكسوهم وان يحرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك لم يتعين
ويصح ان يكفر بعده بغيره لما عرفت من ان ذلك ينزع الى الشركة
وانما يتعين ضرورة فعله فان ذلك لا ينزع اليها (قوله واما
معيار له) عطف على قوله اما ظرف فالقضية اعنى قوله وهو
اما ظرف واما معيار حملية مرددة المحمول لا منفصلة فما
زاده فى الشرح هنا بعد اما من قوله ذلك الوقت ليس بذلك
فاحسن التدبر ومعنى المعيارية مساواته للفعل كما اشار
اليه بقوله لانه قدر به اه وسيصرح به (قوله وعرف) من
المعرفة لا من التعريف كما وهم (قوله وشرط لادائه) اى لان
يكون الفعل اداء لا قضاء كما عرفت (قوله وفى هذه الوجوه
من الانظار) اما الاول فلان الآية لو دلت على السببية
فانما تدل على سببية شهود الشهر للامر بالصوم والمقصود
سببية الوقت لوجوب الصوم واما الثانى فلجواز ان يكون

نسبة الصوم اليه نسبة الشئ الى شرطه كنسبة الصدقة الى
الفطر وليس الفطر سببا للصدقة بل السبب الرأس واما الثالث
فلانه لا شك فى توجه الخطاب ولو مع تجويز التأخير الى عدة
من ايام اخر وكل ذلك ظاهر لا يخفى والجواب ان هذه الوجوه
امارات يحصل بمجموعها اليقين بسببية الوقت لنفس
وجوب الصوم لقطع بعض منها احتمال البعض الآخر
وبيانه ان الآية دلت على سببية ما هناك ونسبة الصوم
اليه دلت على ان ذلك السبب هو الوقت فالآية تقطع احتمال
الشرطية ونسبة الصوم اليه تقطع احتمال السببية للامر
بالصوم ومن المعلوم المقرر ان الخطاب لا يفيد الا وجوب
الاداء فحصل من المجموع ان الوقت سبب لنفس وجوب الصوم
فاغتنمه فانه من سوانح الوقت والله الموفق (قوله لظاهر الآية
ويجوز ان يكون المعنى فمن شهد منكم ايام الشهر بقرينة فليصمه
(قوله ولظاهر الحديث) ويجوز ان يكون المراد بالرؤية شهود
ايام الشهر على قياس ما عرفته (قوله ولذا جاز النية) فان
جواز النية بالليل انما هو باعتبار ان الليل تابع لليوم فى حق
النية ضرورة تعذر اقتران النية باول جزء الصوم الذى هو
شرط على ما عرف فاقيمت النية بالليل مقام النية المقرونة
باول الصوم (قوله وقضى تمام رمضان) والفتوى على عدم

القضاء قال فى الغاية وهو الحق (قوله تفيد بمجموعها آه)
هذا لو قطع بعض منها سورة احتمال البعض الآخر وهو غير
مسلم (قوله ثم لما ورد آه) مشيراً الى ان قوله وان لم يجز مرتبط
لقوله والشهر عند البعض (قوله ولقائل ان يفرق آه) الظاهر
ان الايراد المذكور معارضة والدفع منع فالفرق الذى يذكره
خارج عن قانون التوجيه الا ان يتكلف (قوله نفى صحة الغير
اى من جنسه (قوله من الصحيح المقيم) الاولى بل الصواب ان
لا يذكر هذا القول كما سيظهر فى تضاعف البيان (قوله يقع
عنه) اى عن النفل لان رمضان فى حقه كشعبان (قوله عن
الفرض) لانه ما صرف الوقت الى الاهم وهو ظاهر الرواية
(قوله فى الصحيح) ليس تصحيحاً لنفس هذا القول بل هو تصحيح لكونه
هو المذهب (قوله مطلقاً) اى سواء كان ما نواه واجباً آخر
او نفلاً (قوله وقد اختاره فخر الاسلام) وقال الكرخى ان المريض
والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رح وبه اخذ شيخ الاسلام
خواهر زاده كذا فى حواشى الزبدة (قوله ظهر فوات شرط الرخصة
فيلتحق بالصحيح واعترض عليه بانا لا نم تعلق الرخصة بحقيقة
العجز فمن المرخص المرض الذى يزداد بالصوم فلا يظهر فوات
شرط الرخصة بالصوم واجيب بتخصيص الكلام بالمريض
الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز فليتأمل

(قوله بخلاف الهيئة) وبخلاف مسئلة الخياط اذ المعين عليه
هو نفس الخياطة لا الخياطة بقصد الاجارة (قوله ولهذا
يختلف ثواباً) فان الفرض اكثر ثواباً من النفل قالوا الا الوضوء
قبل الوقت فانه نفل افضل منه فيه والا السلام فانه افضل
من رده الفرض والا ابراء المعسر فانه افضل من انتظاره الوجب
(قوله فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضاً او نفلاً منها) فيه
نظر فانا لا نم ذلك بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم
لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت بدليل قطعى فاذا وجد الفعل
بالنية صار قربة واتصافه بصفة الفريضة انما هو بالزام
الله تعالى وهو ظاهر (قوله على طريق القول بموجب العلة
هو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف
فى الحكم المقصود كما يأتى (قوله لكن الاطلاق فى المتعين تعيين
والصوم فى رمضان متعين بحسب وصفه لان المشروع واحد
وهو الفرض بلا خلاف لقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا رمضان (قوله يا انسان) الصواب نصبه اذ
المضموم معرفة بالقصد فلا يطابق المقام كما لا يخفى (قوله
بخلاف اصل الامساك) اشارة الى ان قياس الشافعى رحمه
الله تعالى تعيين الوصف على تعيين الاصل قياس مع الفارق
(قوله بان نوى الصحيح المقيم النفل) هذا انما يتصور فى يوم

الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان واما لو وجدت
فى غيره فيخشى عليه الكفر على ما ذهب اليه بعض مشايخنا
رحمهم الله تعالى كذا فى التقرير (قوله ولما لم يكن) الوصف
المذكور خطاء لازماً للصوم اذ اللازم احد الاوصاف لا على
التعيين وبطلان وصف معين لا يوجب بطلان الاصل
لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا فح (بقى الاطلاق)
بلا شك وبهذا يسقط ما يقال ان الصوم لا يوجد بدون الوصف
ولم يوجد هنا سوى النفل او الواجب الآخر وبطلانهما يقتضى
بطلان الاصل واعلم ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان
الاصل اصل مطرد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما
الله تعالى خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى فينبغى ان يكون فى
هذه المسئلة المذكورة خلافه ايضاً ووفق بعضهم بان محمداً
رحمه الله تعالى انما يقول بان بطلان الوصف يوجب بطلان
الاصل فيما اذا كان الوصف فصلاً منوعاً واما اذا لم يكن منوعاً
كما فى الصوم فى شهر رمضان فلا يخالفهما فى تلك
القاعدة فالمسئلة متفق عليها بين ائمتنا رحمهم الله تعالى
ولا يبعد ان يكون مراد المص باللزوم فى قوله ولما لم يكن لازماً
هو التنويع فليتأمل (قوله ويرجع القهقرى) هو الرجوع الى
خلفه كذا فى القاموس وهو مصدر بنفسه مفعول ليرجع

بغير لفظه وهو مختار نجم الائمة او صفة المصدر اى يرجع
الرجوع القهقرى وهو مختار المبرد او منصوب بفعل مشتق
من لفظه فكأنه قيل يرجع يقهقر القهقرى وهو مختار بعض
الكوفيين ولا مستند لهذين المذهبين من جهة السماع
(قوله كالملك فى المغصوب) فانه عند اداء الضمان مستند
الى وقت وجود الغصب (قوله ونحوه) كوجوب الزكوة عند
تمام الحول مستنداً الى وقت وجود النصاب وكانتقاض
التيمم وطهارة المعذور عند روية الماء وخروج الوقت
مستنداً الى وقت الحدث ولهذا لا يجوز المسح لهما (قوله كالنية
بعد الزوال) اى فى مطلق الصوم (قوله فى القضاء) الظاهر
تعليقه بما قبله (قوله قلنا) حاصله منع الفساد بانا حتى
يشيع وظاهر تقريره يشعر بان لا كفارة اذا افسد وهو رواية
عن الامام رحمه الله تعالى والله اعلم (قوله كوقت معين)
ينبغى ان يقيد بفضله عن المؤدى والا لا يكون ظرفاً فلا تغفل
(قوله قال فى جامع الكبير السليمانى) الاولى تأخير هذا النقل
عن بيان الحكم كما لا يخفى (قوله يجوز تعجيل ما اوجب الله
تعالى مضافاً الى الوقت) يجب تقييد الوقت بان لا يكون سبب
نفس الوجوب والا فيلزم جواز تعجيل الصلوة المكتوبة على
اوقاتها وذلك باطل فليتأمل (قوله كالزكوة وصدقة الفطر)

فانهما واجبتان بايجاب الله تعالى مضافتان الى تمام الحول
وطلوع فجر الفطر (قوله لا نفى واجب آخر) يعنى بايجاب
الله تعالى كما يفيده تعليله فينفى الواجب بايجابه كالمنذور
المطلق فاعرف (قوله ونية قبل الزوال) يعنى زوال النهار الشرعى
وهو الضحوة الكبرى لا زوال النهار العرفى كما عرف فى موضعه
(قوله لانها بالحنث) يعنى مثلا فلا تقصر (قوله والموجب فى
الاداء) يعنى على المختار كما يأتى (قوله وتعينها) عطف على
تبيت كما يشير اليه قوله واما وجوب التعيين ولو عطف على
النية لكان اولى لافادته وجوب التعيين من الابتداء افادة
ظاهرة كما لا يخفى (قوله وذلك من وجهين) الاول لمى فهو
ظاهر والثانى انى وذلك ان توسيع محمد رحمه الله تعالى
يشعر بالظرفية وتأثيمه بالموت بعد التاخير يشير الى المعيارية
وان تضييق ابى يوسف رحمه الله تعالى يشعر بالمعيارية وقوله
بالاداء متى فعل يشير الى الظرفية هنا ولا يخفى عليك ان المعيارية
على القولين انما هى بالنسبة الى سنة الحج لا الى سنى العمر فلا
يكون الاشكال على الوجه الثانى بتمامه بالنسبة الى سنى العمر
فتفطن (قوله فالحكمان متنافيان) اى الحكمان من ابى يوسف
رحمه الله تعالى متنافيان والحكمان من محمد رحمه الله تعالى
متنافيان فقولهما فى الحج اشكل من وقت الحج (قوله نحو

المعيارية) اى معيارية العام الاول على ما عرفت (قوله نظرا
الى جهة الظرفية) اى ظرفية اعوام العمر (قوله فاثم
بالتاخير) اى باتا وان اوهم لفظ الشك فى الدليل الوقف
فلا تغفل (قوله نظرا الى ظاهر الحال) وهو ان الاصل
فى الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى
كان العام الاول معينا عنده كذا نقل عنه (قوله وقيل
ان لم يمت بعد الظن به) الصواب ان يقال ان لم يظن الموت
بالموت كما سيظهر (قوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل)
وقيل عن محمد روايتان ويمكن التوفيق بينهما بتقييد كل منهما
بقيد الاخرى وقد اشير اليه فى التقرير (قوله فلان ما ذكره)
ابو الفضل حكما للمشكل (انما هو حكم الموسع) فلم يقع فى المحز وقد
عرف جوابه انفا (قوله لا ينافى بناء الامر عليها) قد يقال الكلام
فى الامر الثبوت لا الموقوف (قوله كيف وقد قال صاحب الهداية)
قبيل فصل الحائط المائل من كتاب الديات (قوله معناه العرفى)
ولعله هو اثبات حكم بالتشهى وبمجرد انه مستحسن عنده
من غير دليل عن الشارع لانه الذى بالغ فى انكاره (قوله لانه
لا يقول به) اقول ومن يقول به (قوله من استحسن فقد شرع
بتشديد الراء وتخفيفها اى لو جاز ان يستحسن بغير دليل
لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما امر به الله ورسوله

عليه السلام لانه لا دليل عليه فوجب تركه لانه كفر او كبيرة
(قوله وان اراد معنى آخر) اقول اراد معنى آخر وقد بيّنته ولا
كلام عليه وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه
الافهام وفى الغالب يراد به القياس الخفى المقابل للقياس
الجلى يظهر ذلك بالرجوع الى كتب اصحابه فى الاصول والفروع
والذى يظهر ان استحسانه هنا بالقياس على حجر السفيه صيانة
لماله فليتدبر (قوله بان الحجر بنا فى العبادة) تقريره انه اذا
حجر عن التطوع والحال انه لا نية له بالفرض لزم وقوع حجه
فرضاً بلا نية وقصد واختيار وذلك بط وبهذا يظهر انه عين
الجواب الذى صوّبه آنفاً فلا تغفل (قوله وان ارادوا منافاته
لوصف العبادة اعنى النفلية) اقول ارادوا منافاته لوصف
العبادة اعنى الفرضية على ما قررناه آنفاً فتذكر (قوله بدلالة
معنى فى المؤدى) اسم فاعل (وهو ان المسلم آه) اورد عليه
اشتراط التعيين فى الصلوة وعدم كفاية الاطلاق عند
ضيق الوقت مع وجود هذا المعنى هناك وجوابه ان الحكم
باشتراط التعيين فى الصلوة وعدم كفاية الاطلاق هناك
وقع بجهة الاصالة بناء على سعة الوقت والحكم بالشئ اذا
وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما عرفت (قوله بالامر
دلالة) حتى لو صرح بالنهى لم يصح بفعل الغير (قوله والمأمور به

وقوله دليل يقابل القياس آه اعم من هنا المعنى لان الدليل قد يكون نصاً وضرورة تقرير

بعنى ان الشافعية قائلون بحجر السفيه وكذا بحجر بنية النفل عن عليه الفرض واما الحنفية لا يقولون بالحجر منهما وللناصح تطوع من عليه الفرض عندهم فافهم

حاصله ارجاع هذا الجواب المشهور الى الجواب الصواب بان يراد من العبادة فى بنافى العبادة وصف العبادة هو الفرضية تقرير

مع ان الفرق بين الجوابين ظاهر لان عدم الصحة على جواب المص لعدم النية للوصف وعدم الصحة على جوابهم مبنى على ان الحجر ينافى العبادة

اى وقوع حجه فرضاً بلا نية لان وصف العبادة كاصلها محتاج الى النية تقرير

على الجواب عن قول الشافعى وبه يؤدى بالاتفاق

يقول العبد الفقير الى الله الغنى الحاج الحافظ احمد طاهر القنوى
مصحح المطبعة العثمانية * بعد الحمد لله على آلائه * والصلوة
والسلام على سيدنا محمد وآله * واصحابه ومن تبعه من اعزة
احبائه * فقد تم طبع حاشية الفاضل الطرسوسى على المرآة
التى قيدها كما قيد المرآة الفاضل الحاج اسماعيل افندى
الدرامروى بقيودات معتبرة مفيدة تسهيلاً لطلبة العلوم
ونحن بحول الله تعالى قد اعتنينا فى تصحيحه غاية الاعتناء
وتصادف ختام طبعه بالمطبعة العثمانية فى اليوم السابع
من شهر ربيع الآخر سنة سبع عشرة وثلاثمائة
بعد الالف * من هجرة من خلقه الله على احسن وصف